

المجال العام

الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

تأليف

أرماندو سالفاتورى

ترجمة

أحمد زايد

المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

1975

سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين

9

يعكس مفهوم المجال العام فكرة وجود شريحة من الفعل الاجتماعى، ومن الاتصال بين الدول والمجتمع المدنى، يشكلان فضاءً اجتماعيا يتفاعل فيه الأفراد العاديون ويتعاونون. ووفقا لما ذهب إليه هبرماس فإن الفاعلين فى المجال العام الحديث ينتمون بالأساس إلى الطبقات الوسطى المتعلمة وإلى البرجوازية. إن المجال العام يعبر عن المصالح والمشاعر المتجذرة فى المجال الخاص وفى المجتمع المدنى عبر منتديات جماعية؛ حلقات نقاش فى المقاهى، وفى الصالونات الأدبية، والنوادى، والروابط التى قد تصل بنا إلى تشكيلات حزبية جنينية. أما دور المجال العام فهو إضفاء قدر من الاتساق على المشاعر المتفرقة، وإضفاء قوة جمعية على الادعاءات المتناثرة.

المجال العام

الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين
المشرف على السلسلة: فيصل يونس

- العدد: 1975
- المجال العام: الحداثة الليبرالية، والكاثوليكية، والإسلام
- أرماندو سالفاتورى
- أحمد زايد
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:
The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam
By: Armando Salvatore

هذا العمل يصدر بالتعاون مع مؤسسة فورد

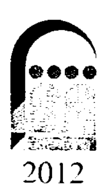
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

المجال العام

الحداثة الليبرالية ، الكاثوليكية ، الإسلام

تأليف : أرماندو سالفاتورى

ترجمة: أحـــمـــد زايـــد



2012

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سالفاتورى ، أرماندو

المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

تأليف: أرماندو سالفاتورى، ترجمة: أحمد زايد

ط١ ، القاهرة - المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٢

٤٧٢ ص ، ٢٤سم

١ - الاجتماع السياسى ، علم

٢ - المذاهب السياسية

(أ) زايد ، أحمد (مترجم)

(ب) العنوان ٣٢٠,١٠١

رقم الإيداع ١٦٣٦٢ / ٢٠١١

الترقيم الدولى : I.S.B.N 978- 977-704 -754-8

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

مقدمة المترجم 7

اعتراف بالفضل 11

مقدمة المؤلف للترجمة العربية 15

فصل تمهيدى: جذور مفهوم المجال العام 19

فكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع 19

التراث المحورى وتراث الحداثة 39

الجذور المتقاطعة للتراث والحداثة 56

الفصل الأول: الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث

التراث بنظرة ميكروسكوبية وعلاقته بالحضارة 73

الدين والتحولات المحورية 93

الفكرة المتعالية، والنبوة، والفلسفة 106

الفصل الثانى: تجسير العلاقة بين الخيال والممارسة والخطاب

التراث والممارسة و"الفعل التواصلى" 131

التراث بوصفه صورة حياة وخطاب 150

التراث والهابتوس 162

الفصل الثالث: العقل العام للإنسان العادى

من المصلحة العامة إلى المصلحة المسيحية: النهضة المحورية 181

العلاقة بين العقلانية العملية والعدل 194

من الرهبنة إلى المدنية 219

الفصل الرابع: السعى الجمعى نحو الخير العام

صناعة التراث فى الإسلام ودور الشريعة 235

التحدى من جانب حركات الزهد 258

انتصار التفكير العملى وأفول النهضة المحورية 270

الفصل الخامس : انهيار التراث وإعادة تعريف الحس المشترك

إعادة بناء مفهوم الجمهورية : تنوير محورى ؟ 297

من الخيال الشعرى إلى الخطاب العام مرورًا بالممارسة الفقهية 319

عبر الاختراق الحديث: الصورة الدائرية للتراث 359

الفصل السادس: المجال العام الحديث: تحويل العقل العملى

إلى اتصال تدبرى

المجال الخاص والمجال العام 367

من الإيمان إلى الثقة؟ 383

"تأثير هبرماس" 401

خاتمة: ما بعد الجينولوجيا – نحو نظرية تعددية للمجال العام

التراثات المحورية والتراث الأنجلو أمريكى 411

الجينولوجيا المعقدة للمجال العام 423

نحو إعادة صياغة مداخل بديلة للمجال العام 432

الهوامش 439

المراجع 449

مقدمة المترجم

بعد أن فرغت من ترجمة هذا الكتاب كنت أود أن أكتب عن العناء الذى صادفته فى ترجمته؛ فالكتاب قد كتب بلغة صعبة ربما ترجع إلى أن المؤلف ينحدر من أصل إيطالى، ويكتب كتابه رسالة للأستاذية فى ألمانيا، ويخط رسالته بلغة إنجليزية؛ فالجمل طويلة والاستطرادات الأسلوبية داخل الجملة الواحدة ربما تكون متعددة إلى درجة أن المترجم يجد صعوبة فى الإمساك بالفعل الأصلى داخل الجملة أو بالجملة الرئيسية وتمييزها عن الجملة الفرعية. ورغم هذه الصعوبة وغيرها من المصاعب مثل تلك المرتبطة باستخدام مصطلحات يونانية ولاتينية متعددة، رغم ذلك فقد استمتعت بترجمة الكتاب، وشعرت بعد الانتهاء منه كأننى تغلبت عليه وتملكته، فانقشعت كل صور العناء وحلت محلها كل صور السعادة.

إن هذا الكتاب يعد كتابا مهما يفيد الدارسين فى العلوم الاجتماعية قاطبة، وأحسب أن أهميته ترجع إلى العوامل التالية:

١- أن الكتاب هو رسالة للأستاذية (فى الجامعات الألمانية) كتبت كحوار مع رسالة الأستاذية التى كتبها هبرماس ١٩٦٢ والتى نشرت بعنوان "التحول البنائى للمجال العام"، ونشرت فى طبعتها الإنجليزية فى عام ١٩٨٩. والكتاب بذلك يقدم لنا نموذجًا للجدل العلمى الذى يشكل أحد الملامح الأساسية فى الخطاب الأكاديمى الغربى.

٢- يتعلق بأهمية موضوع الكتاب؛ الذى يعد موضوعًا ذا أهمية خاصة لمجتمعاتنا المعاصرة، وأقصد موضوع المجال العام. وهو يشير إلى كل المؤسسات والمنتديات المستقلة عن الدولة من ناحية، والقطاع الخاص من ناحية أخرى، وهو المكان الذى تتبلور فيه الأفكار وتتضح فيه الآراء التى تعين المجتمع على التفكير العقلانى والتواصل الجمعى من أجل تحقيق الصالح العام. ولقد شرح المؤلف الهدف من كتابه على نحو مختصر فى المقدمة التى كتبها خصيصا لهذه الترجمة العربية.

٣- يرتبط بالفكرة الجديدة التى طرحها الكتاب والتى تبحث عن جذور للمجال العام فى التراثات السابقة على تراث التنوير والحداثة فى العصر الحديث. لقد حاول الكتاب أن يقدم جينولوجيا للمجال العام أرجعها إلى البدايات الأول لظهور الديانات السماوية فى العصر المحورى، ثم ما تلا ذلك من بلورة لأفكار وأساليب فى الممارسة والعمل داخل التراث المسيحى الكاثوليكى والإسلام السنى، وذلك قبل أن يستقر مفهوم المجال العام فى التراث التنويرى الحديث. والكتاب بذلك يدعونا إلى إعادة قراءة تاريخ الحداثة فى مجملها عبر تحليل جينولوجى للتراثات السابقة على الحداثة. فهناك تكمن أسس معظم هذه الأفكار الحداثية.

٤- وأحسب أن مفهوم المجال العام من المفهومات الضرورية لتأسيس خطاب ديمقراطى. ولاشك أن تأسيس هذا الخطاب يحتاج إلى فهم دقيق بما يقصد بالمجال العام ووظيفته فى بناء الحياة الديمقراطية فى الدولة المدنية الحديثة. ولعل هذا الكتاب يكون مفيدًا، ليس فقط للباحثين فى موضوع المجال العام والمجتمع المدنى، ولكن للنشطاء السياسيين الذين يحتاجون إلى التدبر والتواصل العقلى لتحديد أهدافهم والسعى نحو تحقيق الصالح العام لمجتمعاتهم.

وعلى قدر الجهد الذى بذل فى ترجمة هذا الكتاب على قدر سعادتى بظهوره إلى النور فى طبعته العربية فى هذا الوقت الذى تصبو فيه مصر بل العالم العربى إلى تكوين مجتمع ديمقراطى حديث. فما أحوجنا فى هذه الأيام إلى أن نعمق أفكارنا حول الطريقة التى نتدبر بها حياتنا والتى نتواصل بها من أجل بناء المجتمع الحديث.

أحمد زايد

أستاذ علم الاجتماع السياسى

كلية الآداب – جامعة القاهرة

الجيزة فى ١ مارس ٢٠١١

اعتراف بالفضل

بدأ العمل فى هذا الكتاب فى عام ٢٠٠٠ فى إطار رسالة لنيل درجة الأستاذية الألمانية فى علم الاجتماع من جامعة هامبولدت Humboldt فى برلين. ولقد كنت انشغلت فى عملى السابق بما إذا كانت الأفكار الغربية حول المجال العام يمكن أن تنطبق على غالبية العالم الإسلامى. وأدركت ساعتئذ أن الأسباب فى عدم انطباقها ترجع إلى ما يحيط بفكرة المجال العام من خلاف داخل المجتمع الغربى بعامة؛ وإلى الدور الكبير الذى لعبه – وإن بشكل ضمنى – التراث الإسلامى فى تشكيل المفهوم والممارسات المرتبطة به على مدى زمن طويل.

ثم حدث أن انخرطت فى مشروع بحثى يربط الإشكالية المرتبطة بالنظرية الاجتماعية والسياسية بعلم الاجتماع التاريخى المقارن للتراث الخطابى فى الغرب والعالم الإسلامى. ولقد أفدت من خلال المشاركة فى سلسلة من المؤتمرات عقدت فيما بين عامى ٢٠٠٠ و٢٠٠٥، وهى مؤتمرات ناقشت العلاقات المعقدة بين هذه المستويات، وقد عقدت أولاً فى فلورنسا (معهد الجامعة الأوروبية) ثم بعد ذلك فى مدينة ايسن (معهد الدراسات المتطورة فى العلوم الإنسانية). وفى هذا السياق فإننى مدين بالشكر إلى كل من بوستراس Bostrath وجورج شتاوت George Stauth.

ومع ذلك فإن البذور الأولى للتعامل مع جذور مفهوم المجال العام المتصل بالتراث الإسلامى قد بذرت فى أنشطة وصور من التعاون أسبق على هذه الفترة. فقد استفدت على وجه خاص من المشاركة فى مجموعة

عمل تدرس أفكار "فوجيلن" حول الدين والسياسة فى الجامعة الحرة فى برلين فى منتصف التسعينيات. وأدين بالشكر إلى فريدمان بوتنر الذى دعانى للمشاركة فى الجماعة. وفى السنوات التى قضيتها فى برلين أفدت من حضور جلسات المناقشة التى عقدتها الجماعة فى كلية العلوم الاجتماعية حول الإسلام والحداثة. وفى هذا المقام أتقدم بالشكر إلى خليل العظمة وجرجس خليل وجودران كرامر. ولقد أفدت لاحقًا من مناقشات عميقة فى عامى ٢٠٠١ و٢٠٠٢ والتى دارت فى المعهد الصيفى فى كلية العلوم الاجتماعية فى برلين ومولتها مؤسسة ألكسندر فون هامبولدت فى بون، واشتركت فى إدارة هذه المناقشات مع ديل. ف. ايكلمان. وأنا أدين بالشكر لكل أعضاء المعهد الصيفى.

وأشعر بسعادة خاصة وأنا أعترف بفضل المعهد الدولى الإسلامى فى العالم الحديث فى جامعة ليدن، وعلى نحو خاص خالد مسعد ومارتن فان برونسن، وذلك لمساعدتى فى الحصول على منحة فى منعطف حرج أثناء إعدادى لمادة هذا الكتاب، وقد سمحت لى هذه المنحة أن أعد المخطوط الأول للكتاب. وأنا أدين بالفضل إلى الدكتور مسعد للمناقشات العديدة والمفيدة المتصلة بالنظرية الاجتماعية وفلسفة القانون الإسلامية. وأحسب أنه بدون هذه المناقشات لم يكن بمقدورى أن أكتب الفصل الرابع الذى يمثل بطريقة أو بأخرى محور هذا الكتاب .

وأتقدم بشكر خاص إلى المحكمين الاثنين اللذين حكّما رسالتى للأستاذية من قسم العلوم الاجتماعية فى جامعة هومبولدت فى برلين، وهما كلاوس أدر، وجوهان أرناسون، وذلك على ملاحظاتهما الموجهة. وأشكر أيضا الأعضاء الآخرين فى اللجنة: هانز بيتر مولر، وهرفرد مونكلر، وكلاوس أوفا، وبيتر هاين.

وعدد كبير من زملائى المتميزين ممن قرأوا المسودة وعلقوا عليهـــا، يستحقون شكرى وهم: صموئيل إيزنشتات، ومارك لى فين، وسيسيلا لينش، وستراج مانوكيان، وفرانك بيتر، وإيميلو سانتورو، وكاظم زمان.

والكتاب الذى أقدمه هنا هو صورة مختصرة ومراجعة بدقة من رســالتى للأستاذية التى قدمتها إلى جامعة هامبولدت فى برلين فى يناير ٢٠٠٥.

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

مفهوم المجال العام فى إطار مقارن عبر ثقافى

تطور مفهوم المجال العام من خلال الفيلسوف الاجتماعى الألمانى جورجين هبرماس Jürgen Habermas عبر بحثه فى التاريخ الحديث لإنجلترا وألمانيا وفرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان العمل منذ بدايته عملا ينتمى إلى علم الاجتماع المقارن التاريخى الذى حاول أن يفهم جوهر الدور الذى يلعبه المجال العام فى المجتمعات الحديثة، على الرغم من الخلافات بين هذه الدول الأوروبية.

ويعكس مفهوم المجال العام فكرة وجود مستوى من الفعل الاجتماعى ومن الاتصال بين الدول والمجتمع المدنى، يشكل فضاءً اجتماعيا يتفاعل فيه الأفراد العاديون ويتعاونون. ووفقا لما ذهب إليه هبرماس فإن الفاعلين فى المجال العام الحديث ينتمون بالأساس إلى الطبقات الوسطى المتعلمة وإلى البرجوازية. إن المجال العام يعبر عن المصالح والمشاعر المتجذرة فى المجال الخاص وفى المجتمع المدنى عبر منتديات جماعية: حلقات نقاش فى المقاهى، والصالونات الأدبية، والنوادى، والروابط التى قد تصل بنا إلى تشكيلات حزبية جنينية. أما دور المجال العام فهو إضفاء قدر من الاتساق على المشاعر المتفرقة، وإضفاء قوة جمعية على الادعاءات المتناثرة. وهو يرسل رسالة إلى الحكام تتعلق بالإرادة الجمعية للفاعلين الاجتماعيين المستقلين، ومن ثم فقد اعتبر المجال العام مدرسة للديمقراطية: خاصة فى مراحل التشكل التى تسبق تكوين مؤسسات ديمقراطية كاملة،

ويمكن للحكومة التى تستمد شرعيتها من أساس غير ديمقراطـــى أن تكـــبح تطور المجال العام، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا فى حـــدود معينـــة: ووفقًا لكلمات هبرماس "فإن قوة المجال العام هى التى تسود فى النهاية، حتى بعد أن تفشل الثورات الديمقراطية الليبرالية" (كما حدث فى أوروبا فى عـــام ١٨٤٨)(*).

لقد نظر هبرماس إلى المجال العام الحديث على أنه يشكل قطيعة مـــع التراث، بما فى ذلك صور التراث الدينية، ومن ثم فهو فضاء علمانى، ولكن البحوث الحديثة قد أوضحت إسهام حركات الإصلاح الدينى فى بزوغ المجال العام فى أوروبا، وأكثر من هذا فإن بزوغ المجال العام الحديث قد ساهم هو نفسه فى الإصلاح الدينى؛ فقد كان مفهوم المجال العام مفهومًا مثمـــرًا فـــى تقديم فهم للتحديات والوعود المتعلقة بالحكم الديمقراطى بطرق عديدة. ومن المنظور المعيارى فإن فكرة المجال العام تحمل فى جوهرها الوعد بإمكانية التحرر من خلال الاتصال والتدبر العقلى والتفاوضى، فثمة توقع بوجود قدر من العقلانية والانفتاح على الصالح العام يثرى البحث فى نظرية هبرمـــاس حول المجال العام. فالفكرة الرئيسية هنا تنحصر فى القول بأننا إذا أردنا أن نضع شرعية لعملية اتخاذ القرار فإن كل أولئك الذين يتأثرون بهذا القـــرار يحتاجون إلى أن يكونوا قادرين على المشاركة فى العملية عبر مناقشة هـــذه القرارات علانية. فعبر التدبر العقلى العام يمكـــن تحديـــد صـــور المعانـــاة الاجتماعية كما يمكن خلق فرص سياسية للفعل الجمعـــى، وتطـــوير أطـــر مرجعية رمزية ونظامية مشتركة لبلورة المطالب. ومن هنا يقال إن المجـــال

(*) يقصد سلسلة الثورات والانتفاضات التى ظهرت فى دول أوروبية عديدة فـــى عـــام ١٨٤٨. والذى أطلق عليه عام الثورة The year of revolution التى بدأت فى فرنسا ثم انتشرت بعـــد ذلك فى دول أوروبية مختلفة. ورغم أن هذه الثورات قد تم إخمادها بالقوة والقسر فإنهـــا قـــد تركت تأثيرًا كبيرًا فى أوروبا. (المترجم).

العام يقدم الآلية المركزية للتنظيم الذاتى الديمقراطى للمجتمع، ومن هذه الآلية تتولد الشرعية، ويحتفظ أولو القوة بأماكنهم.

حاولت البحوث الحديثة أن تطرح السؤال حول ما إذا كان هناك مجال عام صاحب تطور المجتمعات فى العالم العربى والإسلامى، سواء فى الحقبة الحديثة أو ما قبل الحديثة، وفتح هذا المنحى البحثى المجال لمقارنات تاريخية وتعميقات نظرية لمفهوم المجال العام. فقد عرفت المجتمعات الإسلامية مجالات عامة، وهى تشهد الآن وجود هذه المجالات. وغالبا ما كانت هذه المجالات تبنى على مطالب وقوة الطبقات الوسطى الحضرية. ولقد شكل القدماء، أى فقهاء الدين، شكلوا من الناحية التقليدية جزءًا من هذا المجال، كما شكلت المؤسسات التى عملوا بها مثل المسجد والمدرسة والوقف أو حتى الطرق الصوفية جزءًا من هذا المجال. ولكن بزوغ المجال العام الحديث فى دولة مثل مصر فى القرن التاسع عشر قد احتضن أيضا تحول الفاعلين التقليديين، وإصلاح المؤسسات الدينية، وظهور فاعلين حضريين يرفعون شعار الإصلاح الفكرى مثل الصحفيين، والمصلحيين الاجتماعيين، وأهل الخير. وثمة فرق آخر يعم المجال العام الإسلامى هو أنه على الرغم من حديثه أيضا عن الدولة، مثلما الحال فى التطورات الأوروبية، فإن المكون التحولى فيه كان أقوى منذ البداية. فقد أراد الإصلاحيون المسلمون أن يؤسسوا مجالا عاما من التعليم والاتصال على المستوى القومى، ولكنهم حاولوا أيضا تقوية التضامن التحولى بين الأمم الإسلامية البازغة. وثمة فرق آخر، من الفروق الواضحة، يتمثل فى البعد الاستعمارى، وضد الاستعمارى وبعد الاستعمارى للمجال العام فى المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من هذه الفروق فإن المجال العام فى كل مكان هو أداة مساعدة فى عمليات التعجيل بالمشاركة والنقد والديمقراطية

داخل المجتمعات العربية الإسلامية، طالما أنه يضع نفسه بين المجتمع المدنى المفتت وسلطة الدولة.

إن هذا الكتاب يحاول تحليل هذه التطورات فى كل من أوروبا و العالم الإسلامى ويهدف إلى المساهمة فى المناقشات الراهنة على حد سواء، وكذلك المساهمة فى المناقشة عبر القومية والوطنية حول مزايا المجال العـــام فـــى العملية الاجتماعية و السياسية.

أرماندو سالفاتورى

أستاذ علم الاجتماع بجامعة نابولى - إيطاليا

فصل تمهيدى

جذور مفهوم المجال العام

فكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع

حظيت فكرة المجال العام باهتمام على نطاق عالمى خلال حقبة التسعينيات، وذلك بعد نشر الترجمة الإنجليزية لرسالة الأستاذية التى كتبها هبرماس بالألمانية بعنوان: التحول البنائى للمجال العام (١٩٨٩) (نشرت لأول مرة عام ١٩٦٢). ولقد تساوق الانتشار العالمى لمفهوم المجال العام وفهمه على أنه الأداة الاتصالية فى الممارسة السياسية الديمقراطية (Calhoun, 1992)، تساوق هذا الانتشار وذلك الفهم مع فتح آفاق لنشر الديمقراطية فى أوروبا الشرقية وفى شمال أفريقيا والشرق الأوسط وفقا للأمل الذى رواد البعض بعد أن وضعت حرب الخليج الأولى أوزارها. وليس بمستغرب أن ترتبط المناقشات البازغة حول المجال العام بإعادة إحياء فكرة وشيجة الصلة هى فكرة المجتمع المدنى (انظر: Hall, 1995). ففى حقبة التسعينيات كان المجال العام، يفهم على أنه البنية التحتية الخطابية والمعيار الكامن للأداء الوظيفى الفعال للمجتمع المدنى (انظر: Cohen and Arato 1992; fraser 1992, 1997) وفى نفس الوقت ظهرت مناقشات موازية تناولت دور الحركات الدينية والخطابات الدينية، ليس فقط فى العمليات الاجتماعية للتحديث ولكن فى المجال العام أيضا (Asad 1993; Casanova, 1994).

ولقد ظهر اهتمام متزايد بالتطورات فى العالم الإسلامى. ولم يعد بمقدورنا أن ننظر إلى الحالات الكثيرة التى تجسد حضور الدين فى المجال العام فى ضوء البحث التقليدى الذى يسعى إلى تعرّف على أوجه القصور

وأوجه النقص فى التطور الاجتماعى السياسى لغالبية الدول الإسلامية، بالمقارنة مع المسارات الغربية للعلمنة (Casanova 2001; Eickelman 2002; Asad 2003). وفى نفس الوقت فعندما أصبحت نظرية هبرماس عن المجال العام وكذا ارتباطات هذه الفكرة المنهجية مع المجتمع المدنى، نقول إنه عندما أصبحت هذه الأفكار منتشرة، فإنها تعرضت لانتقادات من جانب باحثين فى الشرق الأوسط لأنها لم تعكس التطورات التاريخية والنظم المؤسسية خارج محيط العالم الأوروبى والذى بنيت عليه النظرية (انظر: Asad 1993; Ayubi 1995; Salvalore 1997)

وأحاول فى هذا العمل تتبع فكرة المجال العام محاولا إعادة بناء رأى أكثر جدوى فى فهم التغايرات الثقافية للمجال العام، وكذا المفهوم الذى يقف خلفه وهو مفهوم الفعل الاتصالى Communicative action المشتق من أعمال هبرماس وبعض نقاده والمشاركين معه فى المناقشات التى دارت خلال الخمس عشرة سنة الماضية. ولقد أوليت اهتماما للفكرة الجوهرية التى تقر بأن المجال العام يقوى الرابطة الاجتماعية وذلك عبر تأكيده على الأبعاد العقلانية والقصدية للفعل والتفاعل والاتصال. ولقد بحثت فى التحول المؤسسى والعملى والتصورى وما ترتب عليه من بذور الأفكار المتصلة بما هو عام وارتباطها بفكرة الصالح العام، وذلك عبر تحليل ركز على ثلاثة اختراقات فى التاريخ الفكرى والاجتماعى للعالم المتحضر فى أوروبا وعلى شواطئ المتوسط. وتبدأ هذه الاختراقات باختراق العصر المحورى(*). فى الألفية الأولى فيما قبل الميلاد. ولقد تم تفسير التحول المحورى هنا على أنه شهد ظهور نمط خاص من الفعل والتفاعل والانعكاس (Wittrok 2005) ولقد

(*) يستخدم المؤلف صفة "المحورى" axial لوصف الاختراقات التحولية الهامة فى التاريخ القديم والحديث، وهو هنا يبنى على نظرية العصر المحورى Axial age theory التى تطورت فى فكر كارل يسبرز وايزنشتات وغيرهما. (المترجم).

كان هذا النمط ضروريا لظهور العقل العام. أما الاختراق الثانى الذى تم التعامل معه فهو النهضة التى تعاملت مع الإطار المرجعى المحورى للتفاعل الاجتماعى والاتصال الذى نضج فى أواخر العصور الوسطى، والتى انتهت بظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى. وأخيرًا فقد ركزت على الفترة الأولى من عصر التنوير التى استغرقت المرحلة من ١٦٥٠ -١٧٥٠ باعتبارها مرحلة إعادة بناء للافتراضات التى ظهرت فى العصر المحورى والمتصل بالفعل الاجتماعى والعقلانية.

ويختلف هذا المنحى البحثى عن المنحى الذى اتخذه هبرماس والذى أبعد الفكرة الحديثة للمجال العام عما أطلق عليه بشكل كلى المفاهيم قبل الحداثية (Habermas 1989 [1962]: 1-14). حقيقة أنه لم يفشل فى ملاحظة أن ثمة جذورًا هامة لفكرة المجال العام الحديث تكمن فى النظرية السياسية الكلاسيكية وكذلك فى الممارسات الكلاسيكية. ولكنه – مع ذلك – لم يحفر فى مسيرة ظهور المجال العام الحديث، كما أنه قلل من الدور الذى لعبه التراث الدينى فى تكوينه. ولقد قام منظرون اجتماعيون آخرون بتغطية هذه الفجوة، من هؤلاء شارلز تايلور Charles Taylor (١٩٩٠ ، ١٩٩٣) وجرايج كالهون Craig Calhoun (١٩٩٢) وآدم سليجمان Adam Seligman (١٩٩٧، ٢٠٠٠). وصموئيل إيزنشتات Samuel Eisenstadt (٢٠٠٢). فهؤلاء لم يعيدوا فحسب تأكيد وجود المجال العام كصياغة أوروبية وغربية، ولكنهم رأوا – كل من زاويته – أن له مسارات تطورية طويلة الأمد يمكن تتبعها فى ثقافات وحضارات أخرى. كما أنهم أشاروا أيضا إلى مظاهر التحول فى حقل الدين خاصة داخل الديانة البروتستنتية والكاثوليكية واليهودية. ومن الأفكار المحورية فى هذا الطرح فكرة البحث عن محاولات داخل صور

مختلفة من التراث لصياغة فكرة مركزية الحياة العادية وقيمة التواصل بين الأفراد العاديين كصور سابقة للفكرة الحديثة للمجال العام. وأحسب أن هدفى من هذا البحث هو سد الفجوة (المعرفية) بشكل أكثر منهجية عن طريق استخدام مدخل جينولوجى genealogical للمجال العام، عبر تحليل التطورات الرئيسية فى التراث الغربى. وأقصد بالغرب هنا المنطقة الحضارية لأوروبا والبحر المتوسط والمناطق المجاورة من "الشرق الأوسط" بمناطقه الخصبة والصحراوية. وبذلك يدخل فى إطار الفضاء الحضارى الغربى الأوسع التراث الإبراهيمى والتراث الثقافى والسياسى الهلينى على حد سواء.

إن المجال العام الحديث يتسم بطابع سياسى يؤكد على قيمة التواصل الشفاف وممارسة الفهم الاتصالى بين الفاعلين من المستوى الأصغر للحياة الاجتماعية إلى المجالات الجمعية الأكثر تنظيما والتى يتم فيها التباحث والنقاش. ومن المسائل المثيرة لخلاف كبير ما إذا كان المجال العام فى المجتمعات الحديثة مجالا سياسيًا، أى هل يوجد فى مناقشاته الجمعية قدر من الاستقلال فى مقابل عجلة القوة البيروقراطية وعقلانية الأسواق الرأسمالية ودورهما فى تعيين حدود الحياة السياسية فى النظم الديمقراطية. ويرتبط ذلك السؤال بالسؤال ذاته الذى طرحه هبرماس والذى سأل فيه عما إذا كان هناك مستوى من التفاعل والتواصل يعمل على تماسك المجتمع ويضفى الطابع التقدمى على العملية السياسية والاجتماعية. وليس هذا أقل من السؤال حول التمييز بين المجال الاجتماعى السياسى والمجال الاجتماعى غير السياسى، وهذا بدوره ليس أقل من القضية المطروحة حول تأكيد طبيعة المجال العام وصور التواصل التى يتيحها، بالنظر إلى المفهوم الأشمل لا للمجتمع والسياسة فحسب بل للأصول الأولى للرابطة الاجتماعية التى تجمع الأنا والآخر.

بعبارة أخرى: هل يعكس المجال العام أو يشكل مجتمعا سياسـيا؟ إن هذا الكتاب يفتح زاوية جديدة فى هذا النقاش عن طريق التركيز على أصـل الرابطة الاتصالية - الرمزية ذات الطابع الاجتماعى وهى الرابطـة التـى تسمح بظهور أبنية أكبر للتداول والنقاش وهى التى تـشكل المجـال العـام كشريحة مستقلة فى المجتمع، إنه مجال ثالث بجانب الـسياسة والاقتـصاد (Somers1998) ووفقا للمدخل الذى ارتضيناه فى هذا الكتاب، فـإن التحديـد السياسى للمجال العام يعتمد على المراحل المختلفة لتطوره الجينولوجى وهى لا يمكن أن تشكل تنميطا مجردا.

ففى دراسة خصصت لبحث تشكُّل المفهوم داخل النظريـة الـسياسية الاجتماعية الأنجلوأمريكية ذات التوجه الليبرالى، حاولت عالمـة الاجتمـاع الأمريكى مارجريـت سـومرس Margaret Somers تـشريح الارتباطـات التصورية العميقة التى تربط أفكار المجتمع المدنى والثقافة السياسية والمجال العام. لقد اعتمدت سومرس على تالكوت بارسونز وهبرماس، وهما منظران مختلفان ولكنهما يخضعان للمقارنة، فى تكوينهما لهـذا المـدخل النظـرى المركب والذى حظى بشهرة فى تسعينيات القرن العشرين. وفى هذا المدخل أوضحت الطابع "غير السياسى" لهذا النوع من المفاهيم. لقد كشفت سومرس عن أن هذا المدخل يعتمد على التركيز على عوامل التماسـك الاجتمـاعى ومواطن وجوده والتى تتحدد عبر القوى الاجتماعية الاقتـصادية لاقتـصاد السوق الرأسمالى. ولقد حددت على وجه الخصوص وجـود "تحـول مـن الخصوصية الشخصية للسوق إلى مجال القضايا العامـة فـى إدارة الحيـاة الاقتصادية الاجتماعية" (Somers 1995 : 126)

ومن خلال عمل نظرى محكم انتظمت هذه العوامل وهـذه المظـاهر للتكامل الاجتماعى فى مفهوم "المجال الثالث" Third sphere الذى يقـع فـى

المنطقة بين الاقتصاد والدولة البيروقراطية. ويفهم هذا المجال على أنه مجال عن الأبنية الجامدة للعقلانية الاقتصادية وعن الآلة البيروقراطية. ومع ذلك، فإن علاقاته الأصيلة مع المجتمع التجارى الحديث والصناعى وما بعد الصناعى تضع حدودًا بالغة على هذا الاستقلال. إن وصف هذه المنطقة بأنها "مجال" يتعارض مع الطابع المعيارى للمفهوم، كما أنه يثقل المفهوم بتصور من التفكير الغائى والتضليل (المرجع السابق). ولكن هذا المجال هو المجال الذى يشهد تشكل القيم الثقافية مثل قيم الالتزام والتسامح. إن تحديد الهيكل التصورى الذى تشكل عبره مفهوم المجال العام يكشف عن أن أصول المفهوم ترجع إلى تيار الفكر الأنجلو-أمريكى ومفرداته مع إضافة إسهامات من ألمانيا والقارة (الأوروبية) وهى إسهامات تأسست على تراث فلسفى ثرى. ولتلخيص الاسهام الذى قدمته سومرس فإن المجال العام كمجال ثالث فى المجتمع يعمل على إيجاد درجة عالية من التكامل الاتصالى فى المجتمع لا يمكن أن يتأسس على مستوى نظرى، وذلك بسبب المقدمات الليبرالية للمنحى النظرى الذى لا يوضح درجة الاستقلال فى المجال عبر عوامل اقتصادية.

ولاشك أن توجه هبرماس نحو هذه المسيرة الليبرالية يتسم بالغموض. ومع ذلك فلا أحد يمكن أن ينكر وجود رابطة جينولوجية لهبرماس بهذا التراث بالمعنى الذى أوضحته سومرس. وكما هو الحال دائمًا فإن هذه الرابطة لم تكن مقصودة، ولم تكن سببية. فالفكرة الرئيسية التى تتمحور حولها رسالته للأستاذية، والتى كتبت فى نهاية الخمسينيات، قد تم تبنيها كجزء من الاهتمام بإعادة إحياء الحوار حول المجتمع المدنى والمجال العام، وهو الحوار بلغ ذروته فى التسعينيات بعد الترجمة الإنجليزية لأعمال هبرماس فى عام ١٩٨٩ (Habermas, 1989 [1992]) . ولاشك أن دراسة هبرماس كانت جزءًا لا يتجزأ من السعى الألمانى لمواجهة المسيرة التسلطية

والشمولية. لقد كانت مدفوعة بالحاجة الملحة لاستكشاف الأسباب السياسية التى أبعدت الدول حتى الحرب العالمية الثانية عن المسيرات التى انتهجتها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الغربية. كما أن عمل هبرماس يمكن النظر إليه على أنه يمثل نقطة تحول داخل "النظرية النقدية" لمدرسة فرانكفورت (انظر: Calhoun 1992 : 4-6) والتى لم تثبت جدارتها بقدر من الواقعية فى تناول القضايا السياسية لما بعد الحرب. وبشكل أكثر تحديدا فإن المنحى الذى توخاه هبرماس كان يسعى إلى الحد - وبالتالى تقديم علاج - من النزعة غير الديمقراطية الكامنة فى الترتيبات الاجتماعية السياسية التى انتهجتها دولة الرفاهية فى أوروبا فى فترة ما بعد الحرب والتى كانت كامنة أيضا فى النزعة نحو إقامة جمهوريات شعبوية لها طموحات اقتصادية فى الفترة التى سبقت ظهور مأساة النازية وبالتالى الحرب العالمية الثانية.

لقد بنى هبرماس أطروحته على الرأى السائد فى العصر الذهبى للمجتمع المدنى البرجوازى والذى وجد فيه ميدانا عاما بشكله المواطنون. ولقد ازدهر هذا العصر بالتوازى فى ألمانيا وفى كل الأمم الأوروبية الكبيرة وذلك فى الفترة من القرن السابع عشر حتى بداية القرن التاسع عشر، وانتهى نهاية فجائية فى كل أوروبا مع فشل ثورات ١٨٤٨. (*) ولم يكن هبرماس لينكر ما انفردت به ألمانيا من نمو الروح التسلطية والروح الشمولية، ولذلك فقد استهدف أن يبرهن على أن ألمانيا شاركت فى هذا العصر الذهبى على الأقل من خلال أعمال عمانويل كانط. ولقد كان تراجع المجال العام فى ديمقراطيات دولة الرفاهية فيما بعد الحرب العالمية الثانية مشكلة عامة لكل التاريخ الأوروبى والغربى ولم يكن مشكلة تنفرد بها ألمانيا وحدها. ولذلك فليس مستغربا أن ترتبط عملية إحياء المجال العام كمجال ثالث يعمل كموقع

(*) نوهنا إلى هذه الثورات فى تعليق ورد فى مقدمة المؤلف. (المترجم)

لإنتاج القيم الليبرالية – الديمقراطية خلال التسعينيات من القرن العشرين (أولا من خلال رفع شعار "المجتمع المدنى" فى أوروبا الشرقية ثم ثانيا من خلال الاهتمام المتزايد بالجوانب الاتصالية للمجال العام)، نقول ليس بمستغربا أن ترتبط عملية الإحياء هذه باستدعاء الاهتمام بأعمال هبرماس الأولى.

لقد حاول هبرماس بشغف أن يبنى على هذه التطورات. وأكد على وجود خط من الاستمرار بين هذا الإحياء لفكرة المجال العام والأفكار النظرية الرئيسية التى كان يعمل عليها منذ السبعينيات، أعنى فكرة "الفعل الاتصالى". وقد كان هبرماس يفهم الفعل الاتصالى على أنه نمط من الفعل يكمن فى "عالم الحياة" عند كل الناس مقاوما الغزو الذى يمكن أن يخترق هذا العالم عبر تغلغل العقلانية البيروقراطية والاقتصادية، ومن ثم فإنه – يقصد الفعل الاتصالى – يزود المجال الثالث (المجال العام) بمبدأ وجود فاعلين ينخرطون فى تفاعل منظم (Habermas 19990. 1992) .

وفى الوقت الذى كان فيه هبرماس يعد أطروحته للأستاذية، تبنى المؤرخ رينهارت كوسلك Reinhart Koselleck (١٩٨٩) [١٩٥٩] موقفا مختلفا إزاء تراث التنوير. فبدلا من النظر إليه على أنه يمثل العصر الذهبى للمجال العام، حاول كوسلك أن يوضح أن جذور كل صور النزعات الشمولية الحديثة فى أوروبا تكمن فى التصور الاستبدادى لقوة السيادة الذى ورثه مفكرو عصر التنوير الأوروبيون من الملكيات المستبدة وحولوه إلى فكرة جديدة للاستقلال الاجتماعى والفعل السياسى. وطبقا لما ذهب إليه كوسلك، فإن مفكرى عصر التنوير وأتباعهم، من أمثال جون لوك، أضافوا قدرا من التوترات إلى الأفكار السياسية الحديثة عندما أضافوا إلى فكرة تركز القوة عند الدولة المستبدة إمكانية تأسس المجتمع على أسس عقلانية، على الرغم من نقص النظرة السياسية الواقعية لديهم.

ومن ثم فإن المآسى التى نتجت عن الحكم الشمولى فى القرن العشرين تأسست على خليط من السلطة المطلقة والمنحى الليبرالــى الــذى يؤســس السياسة على الفكرة المجردة للذات الأخلاقية. إن مثل هذا الفهم هــو الــذى وضع حجر الأساس فى الذات الأخلاقية الدفينة للضمير (انظر أيضا Leites 1988. وتتميز أفكار كوسلك بأنها أسست لنشأة فكرة المجال العام عبر فهــم العلاقة الديالكتيكيــة بــين مفهــوم النطــاق العلنــى (العــام) publicness (Öffentlichkeit) وهو مفهوم يعبر عن صور التمثيل (التفاعل) المعبرة عــن النظام العام، والتى تحدث فى كل مكان محدد، وهى فكرة ترجــع جــذورها (كما ذهب هبرماس أيضا)، إلــى الدولــة الحديثــة ذات الحكــم المطلــق (أو المستبد) فى أوروبا، ومفهوم النطاق الــداخلى (الخــاص) inwardness (Innerlichkeit)، وهو مفهوم يــرتبط بالأيديولوجيــة. البرجوازيــة (ســواء الليبرالية أو الراديكالية) عبر الدمج بين بعــض الأفكــار المــسيحية عــن المسئولية الأخلاقية للبشر والأفكار الحديثة عن الفعل السياسى والاجتمــاعى (انظر الفصل ٣ و٥ و٦ من هذا الكتاب).

ولقد تساوقت هــذه المحــاولات لإعادة تعريف المجــال العــام مــع الحاجة إلى إعادة التفكير فى المفاهيم الموروثة من تراث التنوير، سواء فــى صورتها الليبرالية المرتبطة بأعمال لوك أو فى صورها الأكثــر راديكاليــة المرتبطة بفكرة الجمهورية. إن تاريخ ألمانيا، بجانب كونه تاريخــا خاصــا ومشوها، ينظر إليه من جانب بعــض المنظرين الألمان علــى أنــه يمثــل اختبارا لهذا المشروع من إعادة البناء النظــرى. فمنــذ تــسعينيات القــرن العشرين تعقد هذا المسار الفكرى على نحو أكثر عبر الفــرص والحاجــات الجديدة لإعادة تشكيل المجال العام فى أوروبا من أجل التوصل إلى حلــول لمعضلات متزايدة تتصل بالتكامل فى القارة القديمة ولتوفير إطار اتــصالى

كاف للعملية الدستورية التى تكون دائما مكبلة بالأولويات النظامية وصور التصلب البيروقراطى. وتتعارض هذه الإمكانية المنفتحة مع الطابع الأكثر انغلاقا للنظرية السياسية الاجتماعية الأنجلو- أمريكية، وذلك بسبب التطور السياسى الأكثر سلاسة فى التاريخ خارج القارة الأوروبية. ولهذه الأسباب فإن عمل هبرماس، على الرغم من أنه ليس موضوعا لدراستنا الراهنة، إلا أن له الريادة فيما يتصل بمفهوم المجال العام داخل التراث الليبرالى برمته. وسوف نعتمد عليه فى هذه الدراسة، مع التعرض له بالنقد على نحو إيجابى فى مواطن عديدة. ويكتسب عمل هبرماس أهمية خاصة نظرا لحضوره القوى داخل المناقشات الخاصة بالمجال العام فى أوروبا كما أنه مقروء داخل التراث الليبرالى الأنجلو – أمريكى.

إن المنحى الذى اتخذه هبرماس، وكما اتضح من خلال تشخيص سومرس Somers الذى تم تدقيقه من قبل منظر أمريكى آخر هو جيف واينتراوب Jeff Weintraub (١٩٩٧)، لا يمكن استيعابه ونقده إذا لم يتم وضعه داخل الإطار التصورى للتراث الليبرالى الأنجلو – أمريكى. لقد ذهب واينتراوب إلى أن الأفكار النظرية التى قدمها هبرماس والتى ربطت بين خصوصية التطور فى ألمانيا وبين التيار الأساسى للتطور الأنجلو- أمريكى، هذه الأفكار عكست مشكلة أكبر فى الإطار التصورى المحدد للمجال الثالث. فقد أدان هبرماس أوجه القصور الكامنة فى التوجه الليبرالى خاصة الخلط بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، فى محاولة لتخليص الأخير من طابعه السياسى. ويعد هذا من الأخطاء التى لم يستطع تجنبها إلا المفكرون الرواد من أمثال أليكس دى توكفيل Alexis de Tocqeville (Weintraub 1992)، ولكن هذا الخطأ كان شائعا فى أعمال من سموا أنفسهم

بالليبراليين أو من سموا أنفسهم بأنصار النزعة الجمعية(*) فـــى محـــاولاتهم لصياغة مفهوم متكامل عن "مجـــال ثالث" فى المجتمع (أى المجتمع المدنى أو المجال العام).

وقد برهن واينتراوب على وجود قصور أساسى فى التراث الأنجلـــو أمريكى وفى جهازه النظرى (المفهومى)، وأقصد بذلك محاولة الانتقال مـــن الفهم الاختزالى للمجال الثالث إلى الحديث عـــن وجـــهة مبسطة من النظـــر لـــ "زواج توافقى" بين المجالات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع الحديث، متمثلًا فى النظام الرأسمالي والنظام الديمقراطى. ويحاول هـــذا المنحـــى أن يفترض أن "المجال الثالث" هو الذى يربط بين هذين المجـــالين (الـــسياسى والاقتصادى). ولقد أوضح واينتراواب كيف أهمل المنحى النظرى لمفهـــوم المجال الثالث النواحى الاجتماعية وهى التى شكلت دماء الحياة العامة لـــيس فقط فى أوروبا قبل الحديثة ولكن أيضا فى كثير من صور التحول الحديثـــة، وذلك قبل أن تسيطر عليها عمليات التحديث فى القـــرن العـــشرين وتكـــبح جماحها. ولقد برز هذا الجانب من الحياة العامة عبر أعمال كتاب عديدين من أمثال فيليب اريـــاس Philippe Ariès (١٩٦٢ [١٩٦٠]) ونـــوربرت إليـــاس Norbert Elias (١٩٧٦ [١٩٣٩]) وريتـــشارد ســـينت Richard Sennett (١٩٧٨)، وجميعهم حاولوا الكشف عن جوانب اجتماعية وأسرية لا يمكـــن إخضاعها لمؤشرات المجال الخاص (Weintraub 1997 : 16-25).

إن مفهوم المجال العام يكشف عن جذور تاريخية تتسم بتعقيد وتنـــوع وتناقض أعمق مما تم إدراكه داخل التراث الليبرالى. ففكرة المجـــال العـــام

(*) ترجمنا كلمة communitairnism بالنزعة الجمعية، وهى أقرب إلى المعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة وهو تحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، واصطباغ الأفـــراد بثقافـــة مجتمعاتهم وقيمها. (المترجم)

تعتمد – فى جوهرها – على فكرة الفعل، والمناقشة والتفاوض المشترك بطرق مشروعة فى عملية البحث عن المصلحة المشتركة، والتى تتضمن أيضًا درجة معقولة من شفافية الاتصال بين الفاعلين المنخرطين فى العملية. إنه مفهوم معقد يتقاطع مع تشكيل التراث القانونى، والتراث المدنى والتراث الدينى كما يتقاطع مع ظهور الأفكار الحديثة للقوة العلمانية وتكريس هذه الأفكار. وتمتد جذور المفهوم اللغوية – من الناحية اللغوية والدلالية – إلى العدل القانونى الرومانى وإلى النظرية السياسية "اليونانية – الرومانية" (المرجع السابق: ص ١١). إن نص هبرماس يعتمد – فى المقابل – على خصيصة النطاق العلنى (العام) التمثيلى publicness representative التى ظهرت فى خلفية ما قبل الحداثة الأوروبية والتى شيد عليها المجال العام البرجوازى، فى إطار ازدهار المجتمع المدنى والتجارى الذى ظهر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (Habermas 1989 [1962] : 7).

وقد عرف هبرماس فى تصدير الطبعة الألمانية الجديدة من كتابه، الطابع الخاص للمجال العام البرجوازى على أنه يشكل "النمط المثالى" لكل مجال عام يتأسس على الجدل بين "الداخل" و"الخارج" (بين الخصوصية والعلنية). كما أنه انتقد وجهة نظر ريتشارد سينت حول انهيار الثقافة العامة (Sennete, 1978) الذى اتهمه بأنه أهمل أهمية هذا الجدل وأنه خلط بين الخصائص الأساسية للنطاق العلنى (العام) التمثيلى القديم المتعلق بالبرجوازية والمجال العام الحديث (Habermas 1990: 17) إن هذا النقد قد يكون له أساس من الواقع، ولكنه لا يكشف إلا عن قدر ضئيل من الاهتمام بمحاولة إعادة بناء الأصول (الجذور) بعيدة المدى للجدل بين الخصوصية والعلنية والعوامل المتشابكة للاستمرارية والانقطاع فى إنتاج الأفكار المتصلة بالفعل والنقاش والمفاوضة فى النطاق العام. فقد ذهب جان اسمان Jan

Assmann – على العكس من هبرماس – أثناء تتبعه لجذور فكرة العلنية إلى القول بأن المصريين القدماء قد ميزوا بشكل واضح بين "الوجـــه" و"القلـــب" بإشارات مجازية لهذا الجدل بين التواصل الداخلى والتواصـــل الخـــارجى(*) (Assmann, 2002 [2000] : 133)

لقد كشف النقد الذى وجه إلى نظرية هبرماس عن المجال العام (انظر : Fraser 1989, 1992, 1997; Benhabib 1986, 1992; Warner 1992, 2002; Calhoun 1992; Boylte, 1992; Negt and Kulge 1993 [1972]; Crossley and Roberts 2004) عن واحد أو أكثر من أوجه القصور التالية:

(١) عدم الالتفات إلى صور المجالات العامة المؤسسة على الطبقة أو النوع، والتى تشكل ميادين بديلة أو ميادين مناوئة تنتج عن أحادية الـــنمط المثـــالى البرجوازى الذكورى المسيطر؛ (٢) التقليل مـــن شـــأن الفـــروق القوميـــة والتاريخية بين النماذج المختلفة للمجالات العامة الحديثة؛ (٣) عدم الاهتمـــام بالتداخل المعقد بين المجالات العامة المحلية والقومية وعبـــر القوميـــة؛ (٤) المنحى المعيارى بتوصيف المجال العام على أنه متفرد فى الحضارة الغربية الحديثة فقط. إن المنحى الذى أصبو إليه هنا يستفيد مـــن هـــذه الإسهامات النقدية، ولكنه ليس نقدا "للنموذج" هبرماس بقدر مـــا هـــو محاولـــة لبنـــاء جينولوجيا معقدة (للمفهوم)، مع النظر إلى النموذج الذى قدمه هبرماس على أنه أحد التصورات داخل جدل له جذور عميقة يتقاطع مع عدد من الخبرات التاريخية والثقافية الخاصة. وتلعب وجهة نظر اسمان Assman حول مصر (القديمة) منصة الانطلاق التاريخى والرمزى لهذا الجـــدل داخـــل المنطقـــة الحضارية فى أوروبا والبحر المتوسط (انظر الفصل الأول).

(*) يكشف الوجه عند قدماء المصريين الجمال الظاهرى فقط. أما الجمال الداخلى فهو دفين فـــى القلب لا يراه أحد. (المترجم)

ويهدف هذا العمل أيضا إلى توضيح أن نموذج هبرماس حول المجال العام لا يتطابق على نحو كامل مع معيار العقلانية ومعيار العمومية التى يتطلبها ليتوافق مع النموذج الأصلى العقلانى الغربى الحديث. إنه نموذج قائم على توليفة خاصة لجدل العلاقة بين الداخل والخارج (من الخاص إلى العام)، وهو الجدل الذى ساهمت فيه الثقافة البروتستانتية الألمانية وما بعدها (انظر: Stauth 1993). إن الجدل الليبرالى المعاصر حول الداخل والخارج (الخاص والعام) يقترح، بل يكبح أحيانا، بعض الخصائص الجوهرية لمسارات حياتية أكثر قدما وأكثر تعقيدا حاولت أن تبنى حوارًا عامًا يقوم على تمييزات مختلفة (بين الداخل والخارج) ولكنها قابلة للمقارنة، كما هو الحال فى المثال الذى أشرنا إليه آنفا من مصر القديمة.

إن المنحى الذى أتوخاه يحاول أن يوضح الأبعاد الرئيسية للفكرة التاريخية التى تأسس عليها مفهوم النطاق العام (أو العلني) والتى لم تأخذ بعين الاعتبار أو أغفلت من جانب هبرماس وكثير من نقاده. لقد حاول بعض هؤلاء النقاد أن يجعلوا نموذج هبرماس أكثر انفتاحا على قضايا الفروق فى النوع والطبقة والثقافة، بينما قللوا من الطابع المعيارى للمفهوم. وإذ فعلوا ذلك فإنهم لم يقللوا من شأن نموذج هبرماس، ولكنهم مجدوا من إسهام هبرماس فى اختباره لصدق المفهوم على المستوى النظرى على اعتبار أنه فكرة حديثة بامتياز حول التماسك الاجتماعى، كمجال ثالث. لقد تغافلوا عن أوجه النقص فى النموذج ونظروا إلى ما يمكن أن يسهم به: ميدان عام حديث بحق يتسم بالانفتاح والعمومية والديمقراطية وعدم السيطرة البرجوازية وعدم التحيز ضد النوع.. إلخ.

ولذلك فإن تحليلى يبنى على أفكار كتاب قدموا إسهامات نظرية حول مفاهيم وخبرات تاريخية مختلفة حول المجال العام، ولكنها أثرت على

إشكالية الفعل والمناقشة والمفاوضة العامة. ومن المقولات الرئيسية التي سوف أشير إليها، وهي مفهومات جوهرية في نظرية هبرماس، مفهومات "العقلانية العملية" "Practical rationality" و"الاتصال" "Communication"، و"عالم الحياة" "lifeworld". إن هذه المفاهيم تتساوى على نحو ظاهر في هذا التحليل. ومن المفاهيم الأخرى التي استفدت منها بالرغم من أنها رفضت أو أغفلت أو استخدمت بشكل غير مباشر في نموذج هبرماس مفهومات "السلطة" و"الثقة/ الصدق" والخيال، والتي احتلت (هنا) حيزًا هامًا: فهي تشكل الأبعاد الرئيسية للفعل الإنساني الذي يفترض أنه يؤسس الرابطة الاتصالية والاجتماعية في الممارسة ومن ثم فإنها تسهل التفكير العام. ويمدنا هذا المنحى ببديل عن التركيز المعياري على الداخل inwardness (الخاص) باعتباره المستوى الداخلي لتكوين (أو تشكيل) أخلاق الفرد الحديث والذي يضع أساسًا أخلاقيا لمشاركته العامة. وفي المقابل فإنني أركز على البعد الضيق للعلاقة بين الأنا والآخر على أنها الخلية التي تتشكل حولها الرابطة الاجتماعية، كما أوضح أن البعد الضيق النطاق من التفاعل يعتمد على أنماط الاتصال والفهم.

ومن ثم فإنني أصب جل تركيزي على صورة مصغرة علائقية اجتماعية للنطاق للعام أو العلني(*) publicness والظروف الأساسية المحيطة به. وقد تبنيت علاقة الأنا – بالآخر على أنها الأساس القابل للتعميم لأي جهد تصوري حول النطاق العلني أو العام، بادئا من توضيح كيف ساهم التراث الإبراهيمي(**) في تحديد هذه العلاقة. وفي هذا السياق فإنني أسعى إلى

(*) آثرت ترجمة كلمة publicness بالنطاق العلني (أو العام) تمييزًا لها عن مفهوم المجال العام Public shpere، وهي تستخدم هنا بالتقابل inwardness التي ترجمناها بالنطاق الداخلي (الخاص). المترجم

(**) نسبة إلى النبي إبراهيم (عليه السلام).

البحث عن البذور الأولى لنموذج هبرماس عن الفعل التواصلى (أو الاتصالى)، وذلك عبر البحث عن السياق المتتابع لأنماط من الاتصال كنماذج لبناء ما هو عام ومشترك، خاصة بناء فكرة الصالح العام أو الخير المشترك common good. ومن ثم فإننى أحاول ربط نموذج هبرماس بمراحل مختلفة من تحول الرابطة الاجتماعية وتحول العلاقة الاتصالية – الرمزية التى تدعم هذه الرابطة، والتى وصلت إلى تكوين المجتمعات الأوروبية الحديثة.

علاوة على ذلك، فإن ثمة عناصر تصورية استخدمتها فى بحثى عن أصول المفهوم تتشابه مع منحى هبرماس. فخلال هذا الكتاب حاولت أن أشتبك – ناقدا ومتعاطفا- مع مسعاه لوضع أساس نظرى رصين للمجال العام عبر مفهوم "الفعل الاتصالى". لقد نظر هبرماس إلى الفعل الاتصالى على أنه يتسم بالعمومية التى تكمن فى قوته المعيارية، أما أنا فقد ملت إلى تبنى مدخل جينولوجي(*) يرفض فكرة التبرير التى سادت الفلسفة الأخلاقية والتى أثرت على أسلوب هبرماس فى التنظير. إن المنحى الذى أتبناه يعتمد على التوجه التاريخى، للاتصال السياقى والحضارى ولظروفهما المعيارية. ويساعدنا هذا السياق على الكشف عن كيفية عمل هذه الظروف المعيارية فى تحويل التفاعلات بين الأنا والآخر وعلاقات القوة فيما بينهما.

وكنتيجة لذلك، فإن العمل الحالى هو استجابة لضرورة إعادة صياغة (إعادة الاعتبار) للجوانب التى أهملها هبرماس والمتصلة بالتعقيدات التاريخية وعبر الحضارية لمسيرات الفعل المشترك والتفكير الجمعى الذى

(*) يشير مفهوم الجينولوجيا إلى التتبع التاريخى لأصول الشجرة العائلية، ويستخدم المفهوم بالمعنى العام ليشير إلى منهج تتبع الجذور والأصول التاريخية لموضوع أو قضية ما عبر مقارنة مصادر متعددة للمادة التاريخية. (المترجم)

يتراكم فى النهاية فى بناء "المجال العام"، لقد اختزل هبرماس هذا التعقيد فى صياغات توليفية فى حوالى ١٢ صفحة فى بداية كتابه (Habermas 1989 [1962]: 1-12). ولقد كانت إشارات هبرماس السريعة لمراجع من العصر الكلاسيكى والعصور الوسطى وبدايات عصر الحداثة، من أجل تلخيص البعد "قبل التاريخى" لمفهوم المجال العام البرجوازى والليبرالى الحديث، هذه الإشارات كانت جميعا صحيحة ومتسقة. ولكنها مع ذلك تكشف عن أنه جمعها بشكل انتقائى لكى يؤكد على أن النمط الجديد من المجال العام يتسم بالجدة، والأصالة، والنقاء التصنيفي. وفى نفس الوقت فإن هبرماس لم ينكر أن فكرة المجال العام "كمجال" وظيفى تعد فكرة محورية فى الرأى القائل بجدة (حداثة) المجال العام الحديث. ويكشف الطابع الوظيفى المفتوح لوجهة نظر هبرماس للمجال العام، عن التناقض والهشاشة المتعلقين بنمط التكامل الاجتماعى المتوقع ظهوره على نحو صريح أو ضمنى من وجود هذا المجال "الثالث" فى المجتمع والطريقة التى يعمل بها هذا المجال.

وفضلا عن ذلك فإن غياب أى تعامل مع التراث الدينى فى المراجعة السريعة الذى قدمها هبرماس، هذا الإهمال يعد شيئا مستغربا خاصة فى إشارته إلى المراحل المتأخرة من العصور الوسطى(١). ويظهر هذا الغياب بشكل أكثر إثارة جنبا إلى جنب مع غياب المنحى فى تتبع مسار ظهور المجال العام الحديث، إذا ما أخذنا فى اعتبارنا التراث الدينى الذى تطور فى تاريخ العالم الإسلامى والمجتمعات الإسلامية – هذا إذا غضضنا الطرف عن التقاطعات والتفاعلات المتبادلة بين التراث المسيحى والإسلامى واليهود فى المنطقة الحضارية الأوسع لأوروبا والبحر المتوسط (انظر: Höfert and Salvatore 2000 وتحاول الدراسة الحالية أن تستفيد من الدراسات التى أجريت حول المجال العام الإسلامى أو ما يسمى "بالإسلام العام" (Salvatore

2001; Savatore and Eickelman 2004; Salvatore and Vine 2005). وهـي بذلك تسهم فى تقديم نظرية فى المجال العام تشكل تحولا فى المنحى النظرى بهدف توسيع دائرة البحث عن جذور المجال العام بحيث لا تقتصر على نطاق إقليمى ضيق. ولقد أنجزت هذه الخطوة عن طريق إدخال منحى إسلامى لبناء الرابطة الرمزية – الاتصالية وذلك من خلال تتبع جذور الفهم الذاتى الأوروبى، والمسيحى وما بعد المسيحى الذى شكل جل التراث النظرى حول المجال العام (انظر الفصل الرابع). ومن ثم فإن هدف هذه الدراسة ليس تقديم نقد ذاتى أو تقديم تحليل جينولوجى ضيق النطاق لمفهوم المجال العام. فهذه الدراسة تحاول استكشاف التعقيد وإعادة البناء فى التيارات التاريخية التى أدت إلى التنظير لهذا المفهوم والتى تم تهمشها داخل نظرية علم الاجتماع.

ونحن ننظر إلى فكرة التفكير العملى (العقل العملى) Practical reasoning (فى اللغة الإغريقية phronesis) على أنها نقطة البداية فى تتبع جذور التفكير العام (انظر الفصلين الأول والثانى)، كما نتتبع تجسدها بطرق مختلفة فى صور مختلفة من التراث (انظر الفصلين الثالث والرابع). وتشير كلمة phromesis فى أصلها الإغريقى إلى قدرة الفاعل على أن يميز، وعلى أن يقوم بالاتصال، وأن يتأمل نتائج فعله؛ ومن ثم فإن الكلمة تحمل فى طياتها معانى التفاعلية والتفاوضية وربما معنى العام. إنها تشير إلى نشاط الفاعل من أجل اكتشاف الوسائل التى توصله إلى غايات، جنبا إلى جنب مع تمييز الغايات التى يُعرفها تراث معين ويخضعها للتأويل (انظر الفصل الأول). لقد حاولنا فى هذه الدراسة أن نميز التجسيدات المختلفة لفكرة التفكير العملى وتحليل تحولاتها وذلك من أجل تسهيل مهمة فهم كيفية تشكل رؤى مختلفة للمجال العام وممارسات التفكير العملى. وننطلق هنا من فرضية

مفادها أننا لا نستطيع فهم جذور الأفكار المتصلة بما هو عـــام (وعلنـــى)، والتى تبنى على التفكير من أجل تحقيق الصالح العام، دون أن نأخـــذ فـــى اعتبارنا صور التراث التى ربطت مفهومات التفكير العملى بالأفكار المتصلة بالعدل الجمعى والتى ظهرت أصولها قبل الحداثة أو خارج نطاق "مركـــز" أوروبا الحديثة.

كما أن اعتمادنا على مفهوم الاتصال لا يقلل بحال من فهم العلاقة بين الأنا والآخر ولكنه يعضد من التوجه نحو هذا الفهم. إن أخلاقيات التعايش مع الآخرين عبر الدخول فى تبادل واتصال معهم هى حجر الزاوية التـــصورى والعملى لتأسيس إحساس بما هو عام (وعلنـــى). إن التطـــور البرجـــوازى الليبرالى الحديث لجدل الداخل والخارج (العام والخاص - المضمر والمعلن) كآلية محركة لمقاومة السلطة المستقرة، وبناء روابط الثقـــة وفـــتح قنـــوات للاتصال الفعال، يعد هذا التطور أحد الحلول القوية والفريدة لمشكلة التعامل مع الآخر وإقامة الرابطة الاجتماعية. ولا يعد هذا المدخل مدخلا حـــصريا، وليس هو نهاية التاريخ. فإذا ما عرضنا هنا التطور على معيار المجال العام، فلن نخرج إلا برؤية تعضد الطابع المهيمن لملكة "العقل العام" وخلق شرعية قسرية لها.

إننا لا يجب أن نغض الطرف عن أن هذه الأفكار المؤطرة عن التفكير العام قد تطورت كجزء من عملية النمو العقلانى الاقتصادى والبيروقراطـــى بالمفهوم الفيبرى، ومن ثم فقد كانت دائما على طرف نقـــيض مـــع صـــور التراث التى تتجه نحو تحقيق الأهداف العملية **telos-oriented**، على الـــرغم من أن صورا من التفكير العملى قد تطورت من خلال آخرين قبل (ظهـــور التراث الأوروبى) أو بالتوازى معه. ففى إطار هذه الصور التراثية يكـــون التفكير عمليا ثم يصبح تفكير عاما (وعلنيا)، ولقد أدى هذا الطابع المـــزدوج

إلى تحصين الممارسين لهذا التفكير والدارسين له ضد خطر التعريفات التسليطية التى تضع نهايات داخلية للفعل الاتصالى والاجتماعى، إن ذلك يجعلنا عاجزين عن أن ندرك وجود مجال عام مستقل كمجال ثالث.

وتفترض هذه الدراسة أن أفكارًا مثل الفكرة الرومانية حول الصالح العام re publica (والتى أعيدت صياغتها فى المسيحية تحت مفهوم الصالح العام المسيحى (أو الجمهورية المسيحية) republica Christiana انظر الفصل الثالث) والفكرة الإسلامية حول مصلحة الأمة (وهو مفهوم هام يربط بين السعى نحو تحقيق مصالح خاصة بالمصالح الأعم: انظر الفصل الرابع) – وكلتا الفكرتين اللتين تشيران إلى فكرة "الصالح العام" – تعتمدان على الفكرة الإغريقية التى سبق أن أشرت إليها آنفا حول التفكير العملى phronesis والأهداف العملية، وكلاهما قد حددا نطاق العمل وأهدافه بطرق مختلفة ومرنة. إن مثل هذه النظرة تمكننا من أن ننظر إلى التراث الغربى الليبرالى (كتراث مستقل بذاته)، والذى يزعم أنه قادر على تخطى كل صور التراث وأنه قادر على تحديد أهداف عمل وسلطة (خاصة به)، على أنه (أى التراث الليبرالى الغربى) نتاج صور أخرى من التراث. ومما لاشك فيه أن هذا التراث الجديد ذا الطابع المتميز قد يعمل على تفكيك تكاملية الصور الأقدم من التراث. ومن ثم فإن المدى الذى تقاوم به هذه الصور الأقدم عملية محو أهدافها فى صياغة رابطة اجتماعية وعملية اتصال مستقرة – حتى فى المجتمع العالمى الجديد– يمكن أن يفسر (يعنى المقاومة) ليس فقط كعرض لضعف الطموحات العالمية لفكرة المجال العام كما ظهرت داخل التراث الليبرالى، ولكنها تدل أيضا على ضرورة البحث التاريخى الأعمق لجذور فكرة المجال العام.

التراث المحورى وتراث الحداثة

تحرص دراستنا هذه على أن تؤكد العلاقة القوية بين التراث والحداثة فى ظهور فكرة المجال العام، وهى علاقة لا يمكن اختزالها فى مجرد التعارض (بين المفهومين). ولتحقيق هذه الغاية تحاول الدراسة أن تفحص بعض الأفكار التقليدية لتعريف الخير العام أو المصلحة العامة. وتعد هذه الجذور البديلة هامة (فى حد ذاتها) لأنها لا تتضمن فحسب تكوين حركات معارضة (منها حركات دينية اجتماعية حركتها ديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام)، ولكنها ضرورية أيضا لتحقيق الاستقرار النسبى للنظم السياسية والاقتصادية والبيروقراطية فى المجتمعات الغربية. إن الصالح العام للدول الحديثة – هكذا يمكن القول – يتطفل جزئيا على النماذج التقليدية.

إن مناقشة أصول العقل العملى ونطاق عمله المؤدى إلى الممارسة العامة (المعلنة) للعقل بالرغم من وجود كوابح وظيفية ومنظمة داخل المجتمعات الحديثة، تعد هذه المناقشة أساسية ليس فقط فى دراسة هبرماس ولكن فى دراسة السدير ماكنتيز Alasdair MacIntyer أيضا (انظر: Kelly 1989-1990, Boody, 1991). إن الفرق الجوهرى بين هذين المفكرين يكمن فى كيفية فهم كل منهما لعمومية العقل فى مقابل المدى الذى يحدد من خلال صور التراث الخطابى إمكانية قيام المشروعات (الحضارية) العامة والقيود المفروضة عليها. لقد كان هبرماس حازما فى تأكيد أن المجتمعات الحديثة كانت حريصة على أن تكتشف العقل فى داخلها. ومن خلال مقارنة إسهام كل من هبرماس وماكنتير، ذهب كيلى Kelly إلى إثارة السؤال التالى: "ماذا تعنى كلمة "فى داخلها" "itself"، إذا لم تكن تعنى أن الحداثة ترتد إلى داخلها (أو إلى ذاتها) عبر التراث؟" (Kelly 1989-1990:71).

إن هبرماس لم ينكر الطابع التراثى لعملية الاتصال سواء على المستوى الواقعى أو على مستوى دافعية الفاعلين وصور التنافس بينهم. ولكنه كان يبحث عن سمات عالمية لعملية الاتصال تبرر الفهم العقلانى على أساس من العقلانية العملية، بصرف النظر عن الأسس التراثية (انظر الفصل الثانى). أما الدراسة الراهنة فإنها لا تهتم بالقضايا المتصلة بالفلسفة الأخلاقية مثل قضية "التبرير". فمن وجهة النظر السوسيولوجية النظرية فإن التبرير يحظى باهتمام فقط كجانب داخلى من العمليات التى تسعى من خلالها الصور المختلفة من التراث الخطابى إلى تحقيق اتساق وتكامل داخلى. لذا فلا نندهش إذ نجد أن عملية التبرير تلعب مثل هذا الدور الهام فى المنحى الذى توخاه هبرماس: إن التبرير هو عرض يدل على أن نظريته، والتى سعت إلى اشتقاق عقلانية عملية الاتصال من المعطيات الحديثة، هذه النظرية هى جزء من تراث، وإن كان تراثًا مستقلاً بذاته.

إن المنحى الذى أتبناه هنا يتطلب بذل جهد لإعادة بناء فكرة لها دلالة سوسيولوجية حول التراث. وإن هبرماس اعتبر أن هذه الخطوة ليست هامة، ولكنها ضرورية لكى نتمكن من أن نبحث فى الجذور التكوينية للخطاب الحديث النابعة من رصيده الليبرالى كنمط جديد من التراث، وأن نعيد بناء ظهور المجال العام كمفهوم تصورى ومعيارى ووصفى يلعب دورًا محوريًا فى هذا التراث الجديد. ولكن ماكنيتر قد فهم الخطاب الحديث عبر هذا المنحى ومن ثم فقد قدم العناصر الضرورية للتنظير حول التراث وهى عناصر هامة جدا من وجهة نظر النظرية الاجتماعية. لقد ذهب إلى القول:

> "من الأمور الجوهرية فى التراث أن الماضى ليس شيئا يمكن إغفاله، والحاضر ما هو إلا هامش على خلفية الماضى وهو استجابة للماضى، يتم فيها تعديل هذا الماضى وتصحيح مساره

وتجاوزه بطريقة تجعل الحاضر مفتوحًا لكى يعاد تصحيحه وتجاوزه بأفكار أفضل وأكثر كفاءة.. إن التراث يمكن أن يتوقف عن التقدم أو عن توليد أفكار جديدة. ولكن عندما يكون التراث فى حالة سوية فى حالة حدوث التقدم يحدث أن تتضاف عناصر جديدة إلى التراث. فليس كل شيء موجود فى الحاضر قابل لأن يختفى فى المستقبل، وثمة بعض العناصر المتصلة بنظريات ومعتقدات نعيشها فى الحاضر ولا يمكن التخلى عنها أو تمحيصها دون التخلى عن التراث كلية (MacIntyre 1984 [1981]: 146-47)

لقد قدم ماكنتير عبر صياغته التصورية للتراث رؤية مليئة بالحيوية ذات فائدة للفكرة الحديثة حول "الأخلاق"، و"الفلسفة الأخلاقية"، كمشروع مهنى يهتم بوضع المعايير العقلانية المحددة لما هو أخلاقى، وهو مشروع ساهم فى تغيير الآراء والأحكام العقلانية حول التراث. ويعد هبرماس نفسه – أعنى العمل الذى قدمه – جزءًا من تاريخ الدرس الأخلاقى، والذى لم تستطع النظرية الاجتماعية للمجال العام أن تتحرر منه حتى الآن (انظر الفصل السادس). وقد يبدو مثيرا للتناقض أن نجد أن المصادر النظرية لتحرير مفهوم المجال العام من الافتراضات المعيارية والأخلاقية قد جاءت من التيار النقدى داخل الفلسفة الأخلاقية ذاتها كما هو الحال فى أفكار ماكنتير. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن ننكر أن جذر علم الاجتماع ذاته فى القرن التاسع عشر وفى بدايات القرن العشرين ارتبط ارتباطا وثيقا بجهود العثور على تماسك أخلاقى للمجتمعات الحديثة (Gauchet 1997, 1985) . إن ما استفدناه من المنحى الذى اتخذه ماكنتير يتمثل فى فكرة منهجية تخلق رابطة اتصال بين نظرية المجال العام والحاجة إلى الاستفادة من الدرس التاريخى للبحث عن

الجذور كأداة تحليلية تتوافق مع النظرية الاجتماعية، ويعنى ذلك أن هذه الفكرة المنهجية ليست مجرد فكرة تفكيكية. إن "التراث" هو الذى يقدم هذه الفكرة . إنه مفهوم يقوم على مجاز يعتمد على بحث عميق عن التكامل والتقدم داخل أنماط التفكير العقلانى والإجراءات المتصلة بها والتى تنطبق على مجال عريض من الممارسات.

لقد قدمت تعريفا نظريا – اجتماعيا للتراث فى الفصلين الأول والثانى. وتكفى هنا الإشارة إلى أن ماكنتير ذهب إلى أن تعريف أنماط العقل والإجراءات المتصلة به وعلاقة هذه الأنماط بمفاهيم العدالة، يعد أمرًا ضروريا للتعامل مع التراث. وليس من المستغرب أن نجد صور من التراث المختلفة تكون – إذا ما تم الدخول إلى دراستها عبر منحى سوسيولوجى- مفيدة فى بحث جينولوجيا المجال العام، سواء على المستوى المنهجى أو كوحدة للتحليل. فالتراث يعمل عبر استمراره على تأسيس الرابطة الاجتماعية وتبرير وجودها وعلى تأسس أنماط العلاقة بين الأنا والآخر. ولا يمكن تحديد هذه الأنماط فى أى تراث خطابى بأسلوب معيارى كما هو الحال – كما ذهبت سومرس – فى القول الأنجلو- أمريكى الليبرالى الحديث. وبشكل أكثر تحديدًا – وكما سأوضح فيما بعد- فإن عمل التراث لا يتضمن الجدل بين الداخل والخارج (بين الخاص والعام) والذى أكد عليه هبرماس ومن ثم فإنه لا يعد أمرًا محوريًا لفكرته عن المجال العام.

وحتى فيما يتصل بصور التراث ذات الخليفة الدينية – بما فى ذلك الإسلام – فإن لديها الإمكانية لبلورة الفكرة المتصلة بالاستقلال الفعلى والجوهرى للعمليات الاجتماعية (Houston 2004). إن التركيز الأساسى ينصب على الرابطة الاجتماعية الجوهرية بين الأنا والآخر وما يحيط بها من "صياغات" وممارسات تنظم عملية الفهم بين الفاعلين. وسوف أقوم بتوضيح

دور فكرة الله فى سياق التراث الإبراهيمى فى تكوين هذه الرابطـــة (انظـــر الفصلين الأول والثانى). ومن الأهمية بمكـــان ألا نقـــصر هـــذا الاهتمـــام (أو التركيز) على نظره إلى هذا التراث على مجرد أنـــه ســـبق (المجتمـــع الحديث) فى بلورة فكرة الاستقلال، أو أنه يعتمد على مجـــرد خلـــيط مـــن السلوكيات الذاتية والسيطرة (الهيمنة): وهذا موقف نظرى ظهر فى معظـــم الإسهامات الحديثة فى نظرية العصر المحـــورى (انظـــر: Wittrock 2005). على العكس من ذلك فإن الاستراتيجية التى اتبعتها هى محاولة دمج تحليـــل صور التراث داخل النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع التاريخى المقارن عن طريق البحث فى صور التراث عن الفهم شـــبه الـــسوسيولوجى لـــصياغة الرابطة الاجتماعية الأساسية (يعنى العلاقة بين الذات والآخـــر) والرابطـــة الاتصالية الرمزية، وبناء عليه فإن استخدامنا للصفة "المحورى" axial تساوى استخدامنا لصفة التقليدى traditional .

إن الإشارة إلى العلاقات الجدلية بين الداخل والخارج (بـــين الخـــاص والعلنى) العام، كأفكار مستقلة (يعبر عنها خير تعبير المفهومان الألمانيـــان öffentlichkeitk, innerlichkeit واللذان استخدمهما هبرماس) لا يفيد كثيرا فى فهم التطورات المعقدة للتراث الحديث الليبرالى الأنجلو- أمريكى، كما أنـــه أقل فائدة فى فهم الصور المتصارعة للتراث داخل أوروبا الغربية الذى ارتبط بالدوائر السياسية الاجتماعية البروتستانتية وما بعد البروتستانتية، والتى تـــم النظر إليها باستمرار داخل الأفكار الغربية الحديثة على أنها مشكلة الأســـس التى قامت عليها الأفكار المتصلة بالذات، والاستقلال والرابطة الاجتماعيـــة الحديثة. ويكفى هنا الإشارة (إذا كان لنا أن نستعيد بعض مـــا كتبنـــاه فـــى الفصلين الثالث والسادس عن جينولوجيا هذه الأفكار) إلى أن فكـــرة العـــام (أو العلنى) فى القانون الرومانى، وحتى فى توافقـــه الحـــديث مـــع الفكـــر

الكالفينى حيث عرف بالقانون الرومانى – الألمانى أو الرومانى الإسكتلندى، هذه الفكرة ضمت فى داخلها معنى العام (أو العلنى) Publicus– عند الإشارة إلى "الصالح" good مثلا – كما ضمت أيضا ما يطلق عليه العام "الجمعى" أو المشترك بمعنى common. وهذه الفكرة كانت فكرة أخلاقية وقانونية فى ذات الوقت، وهى سبقت تباين الحقل المستقل لعمل الذات الأخلاقية ("الأخلاق") وحددت معالم منهج عقلانى– عملى لتعريف المصالح الجمعية وتحقيقها، تلك المصالح التى تقع داخل نطاق وطن محدد. إن تطور الأفكار الليبرالية حول استقلال الذات والمجال العام كان تطورًا معقدا ولم يكن تطورًا خطيًا كما توحى بذلك دائما سرديات النظرية الاجتماعية.

فثمة أفكار مشابهة تطورت داخل صور التراث الأخرى وظهرت بينها صور من التحول والتنافس، وأنا هنا أشير إلى مفهوم "المصلحة" أو المصلحة العامة (وهو يقابل حرفيا كلمة general interst أو بشكل أفضل "الصالح العام") فى الشريعة الإسلامية (انظر الفصل الرابع وZaman 2004). إن فكرة الصالح العام كما تطورت داخل الشرائع المسيحية والإسلامية تكشف عن قدر كبير من التوافق، ليس على المستوى الشكلى فحسب، بل على مستوى الأبنية الجدلية. ويظهر هذا التشابه على نحو مثير لو قارنا بين أعمال الشاطبى وهو عالم إسلامى أندلسى فى القرن الرابع عشر الميلادى وبين أعمال اثنين من العلماء الأسبان الكاثوليك هما دى فيتوريا De Vitoria وسيوارس Suarez اللذين عاشا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر (Masud, 1995, (1977): 59) وباختصار، فإن جدل الداخل والخارج (الخاص والعام) يجب أن تتم قراءته وفهمه فى ضوء سياقه فى إطار سمة التنوع والتحول التى اتسم بها، وذلك عبر التركيز على عمليات الاستمرار والتحول الثقافى الخاص به والانقطاع وإعادة البناء بين صور التراث المختلفة وداخل كل صورة على حدة.

ومع ذلك فإن المقارنة بين صور التراث – ومن ثم تحليل الديناميات الداخلية فيها بما تنم عنه من تنوع وصراع – يجب أن تتم بحرص شديد. إننا لا يجب أن نغفل الدقة التاريخية واللغوية، ولذلك فإن هدف الدراسة الحالية هو أن تسهم فى مراجعة نظرية المجال العام وإعادة بنائها فى ثوب جديد، وهذا التوجه دفعنى إلى تبنى المعايير البحثية للدرس النظرى فى العلوم الاجتماعية، دون الاعتماد على كلاسيكيات العلوم الإنسانية، هذا على الرغم من أن تكوينى العلمى ارتبط باللغات الكلاسيكية بما فيها العربية. وتلك قضية أعم فى علم الاجتماع التاريخى ذى التوجه النظرى. فالتعادل المنهجى بين علماء التاريخ والفلاسفة، وعلماء العلوم الاجتماعية، والمنظرين الاجتماعيين يمكن أن يحسن بشكل كبير هذا النوع من التناول العلمى. وثمة أمثلة عديدة على هذا النوع من التعاون ظهرت منذ السبعينيات، خاصة داخل نظرية العصر المحورى. ولقد تكونت خلفية هذه الدراسة من خلال مشاركتى الشخصية فى بعض من هذا النوع من خبرات التعاون (انظر: Arnason, Salvatori and Stauth 2006). وفيما يتعلق بموضوع هذه الدراسة، فإننا بحاجة إلى مزيد من التعاون بين فروع المعرفة، على نحو منهجى دقيق.

ومن أجل أن أطور دراساتى السابقة (والتى تضمنت أيضا انخراطا فى الدراسات الإسلامية ذات التوجه التاريخى والفلسفى)، ولكى أتجنب خطر الوقوع فى أفخاخ نزعة التمركز حول السلالة الأوروبية المعرفية، من أجل ذلك كله فقد أعطيت جزءا معقولا من اهتمامى لصور التراث الإسلامى عبر تشكلها وتحولها. وكرست الفصل الرابع إلى هذه الصور من التراث (الإسلامى)، واحتفظت بها كموضوع مرجعى فى كل الدراسة، خاصة فيما يتعلق بالأبعاد القانونية للتفكير العملى (بالإشارة إلى مفاهيم مثل مفهوم

التفكير العملى خاصة عندما يتخذ شكل المذاهب الشرعية، بمعنى الشريعة ونظريتها). إن مثل هذا الاختيار يمكن أيضا تبريره من خلال الحقيقة التى مفادها أن الأبعاد القانونية والشرعية المتصلة ببناء أجهزة مفهومية لتعريف الصالح العام قد تطورت وخضعت للمناقشة والحوار داخل التراث الإسلامى. لذا فإن هذا الاختيار الاتصالى ذا التوجه السوسيولوجى لاستخدام الإسلام (وهو التراث الخطابى الأقرب والأقل عداوة إذا نظرنا إليه من زاوية أوروبية مسيحية وما بعد المسيحية) كنقطة مرجعية أساسية، هذا الاختيار يتوافق مع ما كان يأمل فيه هبرماس من أن صدق نظرية المجال العام لا يجب أن يعتمد على خصوصيات صور خاصة من التراث البروتستانتى أو بعد البروتستانتى مثل الثقافات السياسية التى ازدهرت فى الإطار الفكرى الأنجلو- أمريكى، أو "أتباع جيفرسون" المحظوظين (Habermas 1996 (1992) 62-63) .

إن التركيز بشكل أساسى على الإسلام يساعدنا على التوصل إلى منحى نظرى مختلف. فالإسلام كان البلورة والتجسد الأخير والأهم لتراث الخطاب الدينى فى منطقة المتوسط الأوروبى والتى تتصل بإطار أوسع من "الحضارات المحورية" axial civilizations (انظر الفصل الأول).(*) لقد أنجز الإسلام عمليات تحويل الأنماط الثقافية إلى أطر مؤسسية (Arnason 2006a; 2006b). كما أسست السلطات الإسلامية وما ارتبط بها من ممارسات لتراث قانونى ثرى، ولمعرفة شرعية، وفلسفة متميزة للقانون. ولقد ظهر اهتمام خاص بفكرة الممارسة واتصالها بالتنظيم لا فى مجال العلاقات الاجتماعية فحسب ولكن فى المجال العام والحضرى. وبناء عليه يمكن النظر إلى

(*) يقصد الحضارات القديمة التى أثرت فى بعضها البعض فى العصر المحورى. (المترجم).

الإسلام بوصفه حضارة تنتمى إلى العصر المحورى الأوسع(*)، حتى وإن كان علم الاجتماع التاريخى المقارن فى طريقه إلى تفكيك أى ثنائية بين "الشرق –الغرب" (Arnason 2003a). إن الإسلام يقدم لنا مادة خصبة لاختبار الفروض الخاصة بالفعل التواصلى والمجال العام (Eisenstadt 2002, Masud 2005).

ولقد ظهر مؤخرًا عدد من الدراسات حول الإسلام والمجال العام تدخل فى نطاق علم الاجتماع التاريخى المقارن وترتبط بالإطار البحثى للعصر المحورى. وفى هذا الإطار أوضحت مريم هوكستر Miriam Hoexter الرابطة الأساسية بين المعيار المقدس (الشريعة Shari'a) ومؤسسات الوقف وذلك فى عملية تشكل المجال العام الإسلامى، وفى السعى نحو تحقيق الصالح العام، هذا بجانب إثارة النقاش حول حتمية هذه الممارسات:

> "إذا ما كان النظام الذى يضعه الحكام للحماية ضد الأعمال العشوائية هو الهدف الرئيسى للحقوق المشروعة التى تكفلها الحضارة الغربية للتنظيمات الاندماجية المختلفة، فإن التزام الحاكم المسلم بتطبيق الشريعة كان له دلالة أوسع من ذلك. فهو يتضمن واجبا على الحاكم أن يكون على يقين من أن المجال العام فى المنطقة التى تقع تحت حكمه يتفق مع المعايير والقيم الأخلاقية للإسلام. (Hoexter, 2002 :125) .

إن هذه الصورة تؤكد وجود بدائل تاريخية للطريقة التى تشكلت بها العلاقة بين الممارسة والاتصال والسلطة لتكوين المجال العام (انظر الفصل الرابع الذى قدمنا فيه معالجة منهجية لإسهام الإسلام فى تأسيس جينولوجيا المجال العام). وهو يوضح أن مفهوم المجال العام يجب أن يتم معالجته عبر

(*) يعنى مجازيا أنه حضارة أكثر تطورا داخل الحضارات المحورية. (المترجم).

تحليل الجينولوجيات التراثية المتقاطعة، التي لعب فيها الإسلام "كحضارة محورية" دورًا أساسيًا.

إن معظم الدراسات التى تتناول الصور المختلفة "للإحياء الإسلامى" التى تزايدت حدتها فى منتصف السبعينيات (انظر: Salvatore 1997) هذه الدراسات تبدأ عادة بالتحذير التالى: إننا لا يجب أن ننظر إلى الحركات الاجتماعية السياسية التى تتخذ من الإسلام منطلقا لها على أنها تجسيدات– تحت الظروف الحديثة – لتراث يتمحور حول ذاته ويدخل فى خطاب مكرر حول نفسه. ومن قبل فقد نظرت العلوم الاجتماعية فى أوروبا وفى ما بعد عصر التنوير إلى الكاثوليكية – مثل الإسلام – على أنها تعانى من جمود فكرى وأحادية تنظيمية. فقبل المجمع الفاتيكانى الثانى كانت الكنيسة الكاثوليكية تتهم لأنها تمنع أعضائها من الدخول إلى التنظيم الاجتماعى الحديث ومن تبنى وجهة نظر للمجتمع تتفق مع واقع العلم الحديث والاقتصاد الحديث، ومركزية نظم الدولة ذات الصفة التمثيلية (Kallscheue 1994 : 44-73; Casanova, 2001).

إن هذه النظرة السلبية للتراث الكاثوليكى من جانب العلوم الاجتماعية فيما بعد عصر التنوير لها جذور فى الصراعات التى عرفتها هذه الفترة ولكنها أصبحت تعبر عن التحيز إذا ما وضعناها فى سياق الديناميات التى سبقت عصر الإصلاح. إن هذه القضية تصبح إشكالية عندما تتبع من الموقف الذى ينظر بعين الشك والريبة فى عملية إغلاق الأفق التى ظهرت فى العصور الوسطى والتى كانت تقف فى صف أى صورة من الخطاب الدينى لا تتوافق مع المسار الأساسى للمفهومات الليبرالية حول العلم والديمقراطية والمجال العام. وتتجنب الدراسة الحالية مثل هذا التحيز نحو صور من التراث الدينى بل وتحاول أن تجدد قدرة هذه الصور من التراث

على تطوير أشكال من الفعل الجمعى والفهم الاتصالى. إنها تحاول أن تستكشف جذور التقاطعات المرتبطة بصور التنافس والصراع والتى أثرت على تطور صور التراث الدينى. ولقد كان القرن الثالث عشر من الفترات الهامة فى إعادة صياغة الجهاز المفهومى للمسيحية اللاتينية، حيث وصلت فترة نطلق عليها فترة "النهضة المحورية" إلى ذورتها الفكرية مشكلة بذلك نقطة تحول فى المسار التاريخى الطويل للمجال العام (انظر الفصلين الثالث والرابع).

وتفتح لنا فترة النهضة المحورية أفقا لمقارنة التحول الذى حدث فى صور التراث الدينى الأساسية والتنوع الذى أصابها فى المنطقة الحضارية للبحر المتوسط وأوروبا. وفى هذا الإطار قمت ببحث الدور الذى لعبته الحركات المسيحية الرهبانية والطرق الصوفية الإسلامية – آخذين فى الاعتبار تنوعها وخلافاتها الداخلية – فى تشكيل التوافق الكبير لهذا العصر وذلك عبر توسطها فى شبكة التواصل بين العقل العملى والعقل العام. وقد ركزت اهتمامى بشكل خاص على الإسهامات التى قدمها عدد من الدارسين المسلمين والمسيحيين الذين أثرت أفكارهم على هذه الصياغة التوليفية: فمن الجانب المسيحى اللاتينى ركزت على رجل اللاهوت الذى عاش فى القرن الثالث عشر وهو توما الأكوينى (انظر الفصل الثالث)، ومن الجانب الإسلامى السنى ركزت على الفقيه الذى عاش فى القرن الرابع عشر وهو الشاطبى (انظر الفصل الرابع). إن هذا الدرس لم ينته إلى مجرد مقارنة عامة بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى، ولكنه حاول توضيح شبكة العلاقات التاريخية بين العقل العملى والعقل العام، الأمر الذى مكننا من فهم السياق التاريخى للمناقشات النظرية التى قدمناها فى الفصلين الأول والثانى. كما يمدنا أيضا تحليل الإمبراطورية المسيحية اللاتينية والإمبراطورية

الإسلامية العربية بخلفية جوهرية لتحليل التحـولات والـصياغات الحديثـة للمجال العام كما عرضناه فى الفصلين الخامس والسادس. وبهـذه الطريقـة فإننا نبحث المجال العام الحديث، فى كل تعقيداته وازدواجيته – لا على أنـه فتح فضاءات للحرية فقط، ولكنه عرقل أيضًا تطور صور أخرى تراثية من الفهم المشترك والخطاب والتعاون الاجتماعى والتى حملت أفكـارا مختلفـة حول الممارسة المتوازنة والاتصال. وفى مقابل تحليـل الإنجـازات التـى تحققت فى عصر النهضة المحورى، حاولنا أن نعيد النظر فـى التطـورات ذات الطابع الغربى الأنجلو- أمريكى والتى ارتبطـت بحركـة الإصـلاح البروتستانتية، ليس فقط فى إسهامها فى تكوين المجتمع الحديث، ولكن على أنها تعبير عما أصاب صور التراث الأقدم وما حملته من نزعـات ثقافيـة عالمية من توتر وصراع (انظر Wittrock 2005).

إن كلا من أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بـين الأفكـار المـسيحية والأفكار الإسلامية حول التفكير العملى والتفكير العام سوف توسـع المـدى الذى تفهم فيه الأنماط المحددة تاريخيا للمجال العـام والتـى تـم طمـسها (تزييفها) من خلال التحولات اللاحقة. ولست أهدف هنا إلى تقـديم تنمـيط لصور أو أنماط الفعل الإسلامية والمسيحية والتى شكلت الخلفية التقليدية لما أسماه هبرماس بالفعل "الاتصالى" Communicative action (انظر المقدمـة، الفصول الأول والثانى والسادس والخاتمة). ولكنى أهدف إلى إلقاء الـضوء على نماذج (بؤر) مختلفة لبناء التفكير (العقل) العام والتفكير العملى والـذى ظهر عبر تشكل أنماط فهم العلاقة بين الأنا والآخر. فليس اهتمامى الأساسى من التحليل الذى أقدمه هو اختيار مثال مسيحى أو إسلامى ليقدم علـى أنـه يمثل "النمط الأعلى للحضارة".

ومن النقاط التى حظيت بتحليل مُركز محاولة تأسيس علم لفهم تكوين الرابطة الاجتماعية فى ارتباطها بالسلطة والثقة والخيال خاصة فى القرن (الممتد من ١٦٥٠-١٧٥٠) الذى سبق عصر التنوير (انظر الفصل الخامس). كما أن الاهتمام الخاص الذى أوليه للأفكار والمناهج التى قدمها مفكر عاش فى القرن الثامن عشر وهو جيامباتستا فيكو Gaimbattista Vico، سوف يسهم فى إظهار أوجه الفروق والتشابه مع ما قام به هبرماس فى المرحلة الممتدة بين رسالته للأستاذية ودراسته عن الفعل الاتصالى (Habermas 1978 [1963]). لقد كانت تلك مرحلة حرجة فى تشكيل مسيرة عمل هبرماس، ونحن نتذكرها عبر محاوراته مع جادامر Gadamer والتى اتهم فيها هبرماس فيلسوف هيدلبرج بأنه لم ير "أى تعارض بين السلطة والعقل" (Habermus 1987[1970] : 315-16). فى هذه الفترة ناقش هبرماس أفكاراً تتصل بالممارسة مثل فكرة التفكير العملى phronesis والتى دفعته إلى طريق نظرى مختلف. لقد أثنى هبرماس على استخدام فيكو للتحليل التشخيصى فى فهمه لحدود علم المجتمع الذى يعتمد على معايير علمية حديثة، والذى يضحى بفكرة مركزية الممارسة فى ضوء الفهم الذاتى الداخلى. ولكن هذا الثناء تبخر فى دراسات هبرماس التالية حول الفعل الاتصالى، والتى بدا فيها هذا التراث عن التفكير العلمى الحديث وكأنه نمط من التفكير المتخلف، ومن ثم فإنه لا يلائم نظرية اجتماعية فى مرحلة نضج الرأسمالية[٢].

ومن ثم فإننى لا أندهش إذا ما رأيت هبرماس يفكر فى نظريته عن الفعل الاتصالى على أنها تحقيق لمشروع فيكو لبناء نظرية جديدة للمجتمع تأخذ فى اعتبارها الأساليب الحديثة للقوة دون أن تسقط فى براثن الوظيفية. لقد اقترب فيكو – دون أن يكون منظرا اجتماعيا بالمعنى الذى نعرفه الآن–

من أن يقدم تنظيرًا للمجتمع. فلقد امتد المنحى الذى اتخذه لنفسه – هـذا إذا غضضنا الطرف عن آخر المفكرين ذوى النزعـة الإنـسانية (Apel 1978 [1963]) – وجهات عدة يبدو أنها أدت بشكل مباشر إلى التأثير فى النمـاذج النظرية التى أسست لعلم الاجتماع الأوروبى الحديث (انظـر: Hölse 2001)، ولقد كان هذا التأثير أكبر من التأثير الذى مارسته نظرية المجتمـع المـدنى ذات الجذور الأنجلو-إسكتلندية الإنجليزية. فلقد أسس فيكو لمنحى جينيولوجى لفهم تقنيات الممارسة المعتمدة على الفهم الذاتى (Miner 2002) وعلى خلاف نزعة التنوير الإسكتلندية وآدم سميث، والذى حاول هبرماس أن يبنى عليـه فى محاولته التنظير لعملية التكامل الاجتماعى التى تشكل المجـال الثالـث (المجال العام)، على خلاف ذلك حاول فيكو عن وعى أن يبتعد عن النظـرة الميكانيكية للتكامل الاجتماعى وأن يتجه نحو فهم الرابطة الاجتماعية علـى أنها رابطة دينامية. فقد فهمت الرابطة الاجتماعية على أنها تتكون عبر جهود من التفكير العملى (العقل العملى) فى عملية سعى الجهود الإنـسانية لرسـم حدود اجتماعية وما يتصل بها من تراكم الثروة والقوة. وهنا نجد أن اهتمام هبرماس بصور التراث الدينى كمصدر للتفكير العملى الذى يجمـع خيـوط الممارسات فى الحياة اليومية حول مبادئ العدالة، وعدم تقديره لمنهجية فيكو على اعتبار أنها ما تزال تقع فى أسر الأرسطية -التوماوية، ربما جعل كـل هذا هبرماس يرسو على شواطئ أخرى للتنظير.

ومع ذلك فإننا نرى أن الفكر الاجتماعى الذى قدمه فيكو يحمـل فـى طياته ميزة الربط بين صور التراث الدينى والظـروف الحديثـة للمجتمـع الإنسانى، وخاصة الصور المفتتة للسلطة الاجتماعية والمتأثرة بتركيز القوة السياسية فى أيدى الدولة الوطنية. وكلا الظاهرتين تأخذان مجريهمـا عبـر خطاب جديد عن الحقوق يربط الفرد وما يتمتع به من حريات ربطًا عضويًا

بالدولة وما لديها من ضمانات. ولقد عبر الإسهام الذى قدمه فيكو بشكل غير مسبوق عن المعضلات التى أفرزتها حقبة من الفوران الثقافى والحلول التى ارتبطت بهذه المعضلات، هذه الحقبة التى استهلها سبينوزا والتى أطلق عليها حقبة "التنوير الراديكالى" (التى استغرقت قرنا من الزمان تقريبا ١٦٥٠-١٧٥٠)، والتى سبقت حقبة التنوير الأساسية التى عرفت الفكر الموسوعى والفكر الفلسفى (Israel 2001). إن هذه المعضلات وما أحاط بها من مناقشات قد عكست بحق جدلا إشكاليًا مفتوحًا حول إسهام التراث فى تشكيل الرابطة الاجتماعية وأنماط فهم هذه الرابطة وأنماط الاتصال التى تخلقها. ونحن نستطيع عبر تحليل هذه المعضلات أن نفهم جيدا المدى الذى اعتمدت فيه الحداثة على مفهومات وأراء مشتقة من صور من التراث، سواء بالبلورة أو المسخ - أو الرفض- فأثناء حقبة التنوير الراديكالى (والتى ننظر إليها على أنها حقبة محورية فى التنوير كما سأقترح فى الفصل الخامس، لأنها ربطت المناقشات النقدية حول التراث بالوعى النقى المرتبط بأصولها فى العصر المحورى)، أثناء هذه الحقبة تم تشريح السلطة، كما تم إعادة صياغة أو سبك مفهوم الثقة، ولكن العلاقة بين "السياسة" و"الدين"، وبين السلطة الدينية والحرية، بين الإيمان والثقة، هذه العلاقة لم يتم بلورتها على أسس من التباين فى الوظائف والحقول. وفضلا عن ذلك فإن الخيال ودوره فى تشكيل الرابطة الاجتماعية قد حظى باهتمام خاص.

ولا تعد المناقشات الساخنة حول إعادة بناء التصورات عن الفترة التى كتب فيها "فيكو" والتى أطلق عليها فترة "أزمة العقل الأوروبى" (Israel 2001 : 14-22) لاتعد هذه المناقشات فقط محاولات تاريخية للبحث عن ضوء للعقل الذى وصل إلى أوج نضجه فى حقبة التنوير فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ولكنها تعبر أيضًا عن تحولات حرجة فى التاريخ الطويل

لجينولوجية المجال العام. وتؤشر هذه المناقشات على عدد من القضايا غير المحسومة فيما يتصل بالإمكانيات والحدود المفروضة على تكوين تصور عالمى للرابطة الاجتماعية، يعتمد على نمط الفعل الاتصالى الذى يؤدى إلى تكوين مجال ثالث فى المجتمع "المجال العام" (انظر الفصلين الخامس والسادس). وتنعكس هذه القضايا فى الأجندة المعاصرة للنظرية الاجتماعية التى تنشغل الآن بقضايا مثل التكافل الاجتماعى الثقافى الأوروبى، والعلاقة بين أوروبا والعالم الإسلامى. إن مثل هذه المناقشات تمدنا ببعض الهاديات التى تمنعنا من تسطيح تحليلنا النظرى لعملية الفهم الذاتى للحداثة الذى ورثناه من تاريخ طويل من عقلانية العلم والمجتمع فى القرن التاسع عشر، والذى لم يكن بالصدفة القرن الذى ظهر فيه علم الاجتماع(*).

مما لاشك فيه أن الانقطاعات التى أحدثها عصر التنوير تعد ضرورية لفهم جينولوجيا المجال العام. ومع ذلك فإن صور الانقطاع تلك لا يمكن تقييمها، من الناحية المنهجية والنظرية، بمعزل عن صياغات تصورية كافية حول التراث. لقد أوضح السيدير ماكنتير **Alasdair MacIntyre**، لنا طريقا واعدا فى هذا الصدد عندما كتب يقول:

> إن ما نحتاجه اليوم وهو الشيء الذى جعلنا عصر التنوير نعمى عن رؤيته هو أن نعيد اكتشاف مفهوم للبحث العقلانى كما يتجسد فى التراث، مفهوم يمكن من خلاله أن نشتق معايير للتبرير العقلانى، بحيث تكون هذه المعايير جزءا لا يتجزأ من التاريخ الذى ظهرت فيه عبر الطريقة التى استطاعت بها هذه المعايير أن تتغلب على أوجه القصور التى شابت المرحلة

(*) ربما يعتقد المؤلف أن علم الاجتماع قد ظهر فى قرون أسبق خاصة القرن الذى يسميه العصر التنويرى المحورى ١٦٥٠-١٧٥٠ . (المترجم).

التاريخية السابقة عليها وتقديم صور من العلاج لها. وبطبيعة الحال، فإننا يجب أن نعترف بأنه ليست كل صور التراث قد جسدت بحثا عقلانيا كجزء لا يتجزأ من تكوينها؛ كما أن هؤلاء المفكرين من عصر التنوير الذين استبعدوا التراث باعتباره يعادى البحث العقلانى كانوا على حق فى بعض الأحيان. ولكنهم عندما فعلوا ذلك فإنهم أبعدوا عن أعينهم وعن أعين الآخرين طبيعة بعض أنساق الفكر التى رفضوها. ولم يكن هذا خطأهم وحدهم (MacIntyre 1988 : 7) .

إن الدراسة الحالية تحاول أن تقدم بحثا لتشكل صور التراث الخطابية الرئيسية فى المنطقة الحضرية لأوروبا والبحر المتوسط، وأن توضح الطريقة التى تحولت بها هذه الصور. ولقد اتخذت من المسيحية اللاتينية ومن الإسلام السنى نقطتين محوريتين لتتبع الجذور الجينولوجية (لفكرة المجال العام)، ولقد تم اختيارهما لكونهما تراثين لم يكشفا فقط عن قدرة هائلة على التغيير، بل كشفا أيضا عن درجة عالية من الاستقلال الخطابى (الفكرى)، فى مقابل التطورات التى ارتبطت بالثورات التجارية والصناعية والسياسية. ولقد حدث مع بدايات القرن ٢١ أن احتلت هاتان الصورتان من التراث الدينى مكانة واضحة فى المراحل الاتصالية فى المجتمع العالمى والسياسة العالمية – فلم يكونا مجرد رواسب من الماضى، أو بقايا من العصور الوسطى. وقد اتضح لنا أن التفكير العام (العلنى) كما تجسد فى هاتين الصورتين من التراث فى فترة الاختراقات المحورية، هذا التفكير سبق فكرة المجال العام، وبالتالى فقد شكل أساسا للمجال الثالث بالمعنى الحديث والذى أوضحته "سومرس" Somers. ومع ذلك فإن التفكير العام (العلنى)– كما أوضحت كثير من الحركات الإضافية الدينية (انظر Salvatore and

2005 Levine) – لم يكن تفكيرا معارضا لفكرة المجال العام، ولكنـــه كـــان الظرف السابق لها.

الجذور المتقاطعة للتراث والحداثة

إن البلورة الحديثة للممارسات المتصلة بالعقل العام حول فكرة محكمة عن المجال العام لها جذور طويلة فى التاريخ. فمبادئ استقلال العقل وأولوية الذات التى توارثناها من آخر مرحلة من مراحل التنوير استبعد من نطاقـه مسالك (فكرية) أكثر تعقيدًا. فقد كان عليه أن يؤكد على أن الفكرة البازغــة للمجال العام يجب أن تتلاءم مع المجتمع الحديث بدون أية رواسب منبثقة من التقاليد بحيث يتأسس عليها نماذج جديدة من التضامن الاجتماعى والمشاركة السياسية. ولقد تطورت بجانب هذه الصور من الخطاب التنويرى المتمركـز حول ذاته والمعتمد على نزعه مطلقة صور من "الحداثة البديلـــة" (انظـــر: (Eistenstadt, Schluchter and Witrock 2000; Chambers and Kymlicka 2002 نبعت من صور أخرى من التراث بما فيها من أساليب اتصالية واجتماعيـــة، ودافعية للفعل، والتضامن. ولقد ساهمت هذه الصور من الحداثة البديلة فـــى نبذ الفكرة المسيطرة حول المجال العام، وقدمت فى نفس الوقت أفكارًا جديدة حول إعادة البناء عبر الثقافى لهذه الفكرة. ولقد كان لهذه الصور البديلة مـــن الحداثة القدرة على أن تساعد فى تسهيل تحول فكرة المجال العـــام نفـــسها وإخضاعها للاختبار عبر الثقافى فضلا عن تسهيل ظهور صور جديدة مـــن التعددية داخل دائرة النشاط والاتصال.

ولهذا السبب فإننى أدافع هنا عن وجهة نظـــر جينولوجيـــة. فنقطـــة الارتكاز فى هذا المسعى ليس البحث عن نقطة البدء، ولكـــن البحـــث عـــن

المؤثرات التى انعكست فى المعضلة التى واجهها هبرماس: ضرورة المجال العام على اعتبار أنه المكان الوحيد لخلق التكامل الاجتماعى داخل المجتمع الحديث ومعاناته فى نفس الوقت من ضعف وهشاشة مستمرة. إن الاعتماد على البحث فى الجذور الجينولوجية كأداة منهجية يجب أن يرتبط بالمركزية النظرية للتراث وأن يضيف إلى الموضوع النهائى الذى نبغيه وهو "المجال العام". إن تعريف المجال العام كمجال ثالث يكشف عن تحيز منهجى وأيديولوجى فى مقابل المدخل البنائى الإيجابى **constructivist** الذى يضمر فكرة الطوعية المبسطة والذى يقف على طرف نقيض مع فكرة البحث فى الجذور الجينولوجية. وليس معنى ذلك أننى أستبعد المنهج البنائى. ولكن أحاول أن ألفت الانتباه إلى التحولات التى أفرزت النمط الذى أكده هبرماس والذى يجمع بين الطوعية والإيجابية البنائية الطوعية.

والحقيقة أن كلا من المنهج الجينولوجى كطريقة بحثية والتراث كموضوع للبحث يساعد على الدخول إلى مثل هذا التناول. فالتراث – بجانب كونه موضوعا للبحث – يساعد فى تقديم تحديد منهجى لنمط المدخل الجينولوجى الذى نتوخاه هنا، ومن ثم يتحول هذا المنهج إلى منهج "جينولوجى محورى". كما أن فكرة التراث تساعدنا على استبعاد التحليلات المفرطة لمنهجين شائعين فى مجال النظرية الاجتماعية: المحاولات التفكيكية للأصول والجذور، بالمعنى الذى قدمه نيتشه وفوكو، والذى بمقتضاه يتم الكشف عن التشكيلات الاجتماعية والثقافية المتعاقبة التى أفرزتها إرادات القوة؛ وكذلك المنهج البنائى الإيجابى والذى تبنته النظرية الاجتماعية عبر رسم نموذج يجمع (أو يوحد) بين "العقلانى" والبناء العام المفتوح للاتصال والفهم، دون اختبار للحظات الغلق والاستبعاد التى تحدث مع كل لحظة انفتاح.

ومن ثم فإن بناء مفهوم للمجال العام يعد طموحا كبيرًا، خاصة إذا ما قارنا ذلك بالهشاشة التي تصاحب أي تصور للعقل المنفتح في مبادأته نحو الفعل الاجتماعي والاتصال. ويهدف عملنا الحالي إلى وضع فكرة المجال العام المتخيل في مقابل المسيرة المعقدة والمتناقضة لظهوره (تاريخيا)، دون أن نقلل من شأن الإنجازات المرتبطة بعملية الانفتاح وحركة الفاعلين داخله. إن استخدامنا لمنهج البحث في الأصول "الجينولوجية"، وكذلك تعويلنا على "التراث" يرتبطان بهدفنا من أن نجعل نظرية المجال العام أقل ارتباطا بالفلسفة الأخلاقية التي تركز على الفاعل الحر صاحب القدرة الاتصالية. وسوف يسهم هذا المنحى في تقديم خطوة أولى في الكشف عن أوجه الضعف في فكرة المجال العام في مقابل صور المجاز المتناقضة (الثنائية) التي غرقت فيها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، مثل المقابلة بين الحركة والنظام، الكارزمة/ الإبداع/ الحركية في مقابل النظام/ الروتينية، والبناء في مقابل اللابناء (الفوضى). إن فكرة المجال العام لايمكن اختزالها في الحركة أو في النظام بالرغم من أنها تعتمد على كل منهما. إن الهندسة العبقرية لفكرة المجال الثالث تكمن في قدرته على تجدد الطاقات الإبداعية المفككة للحركات (الاجتماعية) بنفس قدر تجديد القدرة التنظيمية غير الخلاقة للنظم والمؤسسات، معتمدًا على عمل طوعي قابل لأن يبنى وأن يفهم عقليا من خلال فاعلين أحرار. إن المنهج الجينولوجي الذي أتبعه هنا يكشف أوجه القصور لعملية الاختزال الثقافي والتاريخي التي تكتنف هذه الهندسة، دون السقوط في براثن التفكيكية أو النزعة التطوعية البنائية الإيجابية.

وهذا هو الذي دفعني إلى أن أعتمد على تعريف للتراث يبنى على الأطر التي عالجت بها النظرية الاجتماعية هذا المفهوم. ويهدف المنحى الذي أعتمد عليه إلى دمج استخدام هبرماس للتراث في معالجته لموضوع المجال

العام. إن هذا المنحى يعترف بدور المضامين النظرية والمنهجية لعدد من الدراسات الثقافية حول التراث. وكما لاحظنا آنفا فإن مفهوم التراث الذى قدمه ماكنتير يتضمن عناصر تفيد فى تعريف موضوع بحثى. كما أن هذه الصياغة المفهومية أو التصورية للتراث قد سهلت تدقيق المنحى المنهجى، وساعدت على صياغة طريقة جينولوجية تتفق مع النظرية الاجتماعية وتسهم فى إثرائها من الناحية عبر الثقافية.

ويجب أن يكون واضحا هنا أننى لم أقصد بالبحث الجينولوجى أن أستجيب استجابة منهجية لفكر التنوير وتحليلاته للحقيقة والزيف. ففى الوقت الذى نسلم فيه بأن الخطاب التنويرى حول العقل لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد للتصورات النظرية، إلا أننا لا يجب أن نستبعده تمامًا أو أن نخرجه من دائرة اهتمامنا. إن نقدنا ينحصر فقط فى أن الطريقة التى أعاد بها الفكر التنويرى صياغة العموميات (الفكرية) قد ارتبطت ارتباطا شرطيا بميتافيزيقا جديدة للذات المتعالية (بالمعنى الكانتى) والتى ترتب عليها وجود أكثر من صورة بديلة للتعالى المقدس (انظر الفصل السادس). كما أن الذات المتعالية قد اتخذت كوسيلة للابتعاد عن النزعة الإمبيريقية والتى كانت لها نظرة ضيقة ترتبط بالحاجات الوظيفية والمؤسسات الناشئة للمجتمع الصناعى والتجارى.

إننا نفهم التحليل الجينولوجى هنا أولًا بمعناه المجازى الذى مؤداه أننا إذا أردنا أن نعرف فردًا ما فإننا يجب أن نعرف أسلافه، وهى فكرة يمكن أن تنطبق على الممارسات الإنسانية وعلى المؤسسات بنفس القدر. إن مثل هذا البحث لا يمكن تنفيذه عبر البحث عن أصول الكلمات والمفاهيم. إننى أركز على الطريقة التى تراكمت بها راقات layers من المفاهيم وسلسلة من المناقشات لتشكل البناء الدافعى للفاعلين الاجتماعيين فى عملية الاتصال،

وهو أمر لا يمكن توضيحه من خلال التحليلات المجازية شبه المسرحية "للفاعل الاجتماعى" الذى يدافع عن مصالح، والذى يتمتع "بمهارات"، ويكون قادرًا على اللعب (على مسرح الحياة). إن التحليل الجينولوجى له معنى بسيط ووظيفة واضحة، ومن ثم فإنه لا يسعى إلى أن يحل محل التحليل النظرى. إنه على عكس ذلك يربط بين أصول النظرية الاجتماعية وموضوع بحثه.

كما استخدمت المعالجات الجينولوجية أيضًا فى تقديم نظرة أكثر استاتيكية لصور التراث الدينى وفى تقديم وجهة نظر أكثر دقة حول مفهوم "الدين" فى النظرية السوسيولوجية (انظر الفصل الأول). ففى الخبرة الدرامية الحديثة لأوروبا والتى تشظت فيها السلطة الاجتماعية التى ترتب عليها ظهور آراء مضادة للسرديات المتعلقة بانتصار المجتمع الصناعى ودولة الرفاهية والنظم الديمقراطية النيابية، فى إطار هذه الخبرة تم النظر إلى الدين على أنه جوهر عبر تاريخى يقوم أساسًا على "الاعتقاد" الشخصى. لقد نظرت الحداثة الأوروبية الشمال غربية إلى الدين إذن على أن استخدامه فى المجال العام يكون مشروطا بقدرته على حل الخلاف وإضفاء الطابع الروحى الأخلاقى على الحياة العامة، فى شكل صورة أو أخرى من "الديانة المدنية". وتكون السلطات الدينية والمؤسسات الدينية فى مثل هذا الوضع مرتبطة بالإطار العام للقيم الأخلاقية فى المجتمعات، وجميعها يعيش تحت مظلة الدولة الوطنية الحديثة. ولقد خضع هذا النوع من الفهم المعيارى للدين للتحليل والتفسير الجينولوجى أيضًا (انظر: Asad 1993).

إننا لا نقصد بالتحليل الجينولوجى هنا مجرد منحى ذى طابع انتقائى للنقاط التى بدأت عندها الجذور بحيث تنتهى بالضرورة إلى ضرب من الغموض، ولكنه مدخل أكثر عملية يبحث عن صور الاستمرار والانقطاع.

إن هذا النوع من التحليل يركز بوجه خاص على الطريقة التى تركت بهـــا أفكار مختلفة حول الرابطة الاجتماعية بين بنـــى البـــشر، حـــول التوســـط الاتصالى- الرمزى لهذه الرابطة كما ظهرت فى فكرة الله فى صور التراث الإبراهيمى، وحول الفوائد المشتركة الناتجة عن ذلك، كيف تركبت كل هـــذه الأفكار فى سياق ظهور الاقتصاد الرأسمالى الحديث وحتى فى ظهور الدولة الحديثة. إن الاعتراف بوجود صور من الاستمرار والانقطاع يتشابه مع نمط من التحليل الجينولوجى الذى مارسه جيامباتيستا فيكو. فطبقاً لما ذهب إليـــه أحد المفسرين لمنهجه الجينولوجى، ذهب فيكو إلى القول بأن "الحـــال الـــذى يكون عليه الشىء فى الحاضر لا يمكن أن يفهم إلا فـــى ضـــوء التتابعـــات التاريخية التى أنتجته . فالطبيعة والعمليات (الإنسانية) لا يمكـــن فـــصلهما" (Miner 2002 : 89). إن هذا المنحى يسهل إدراك التقاطعـــات فـــى مظـــاهر الاستمرار والانقطاع، مع الاعتراف بأهمية تحديد نقاط البدء ونقاط الازدهار والضعف عبر تحليل دقيق للغة الأسطورية والرمزية التى تمت بها صياغة الصور التراثية وسردها.

لقد حاولنا تصحيح تقييم هبرماس السلبى للمعرفة الأسطورية على أنها تتعارض مع نمط الاتصال العقلانـــى (Habermas 1984 [1981], 1987 [1981] وانظر أيضا Bertland 2000; Henry 2000) ، على العكس مـــن ذلـــك فـــإن المنحى الجينولوجى لدراسة البعد الاتصالى الرمزى للرابطـــة الاجتماعيـــة يؤسس على ما توصل إليه فيكو بأنه لا وجـــود للمعرفـــة (حتـــى المعرفـــة القانونية، ومن ثم لا وجود لمؤسسات مدنيـــة، ولا حفـــاظ علـــى الرابطـــة الاجتماعية ومكان للمصلحة العامة الإنسانية) دون معرفة أسطورية. إن هذه المعرفة قد ظهرت كرد فعل للخوف من المقدس الذى تراكم داخل الإنـــسان عبر تعرضه للظواهر الطبيعية القوية، والتى تعبر عنها بشكل كبير ظواهر

الرعد والبرق. ولقد أوضح فيكو أيضا أن هذا النوع من المعرفة اللاعقلية كان أساسًا لتكوين السلطة ومن ثم فقد كان أساسًا للرابطة الاجتماعية ومن ثم فإنه كان أساسا لإمكانية الاتصال والفهم بين بنى البشر، وفى عيشهم المشترك. فإذا شئنا أن نفسر تكوين تعقيدات علاقات ذات البين، والفهم، والتماسك الذى يخلقه التراث الدينى، فإننا لا يجب أن نسلم بالرأى الذى يقول بأنه لا مكان للسلطة كجزء من المسيرة التطورية التى سار فيها التراث حتى وصل إلى عصر التنوير. لقد أوضح فيكو كيف أدى تطور العقل العام والعملى بدءًا من البدايات الأولى فى الأساطير (الأساطير والسرد) إلى تبلور السلطة ودورها فى عملية تقوية الروابط العامة وجعلها أكثر وضوحا بالنسبة للفاعلين المشاركين. ولقد ظهر ذلك عبر قدرة الفاعلين على تطوير شعور قوى بالمصالح المشتركة، وهى عملية تراكمت حتى وصلت إلى الاختراع اللاتينى لفكرة النطاق العلنى **Publicness**. إن عملية الاشتراك (فيما هو عام) لا تخفى الشروط المادية بما يصاحبها من صور مختلفة للسلطة، بما فى ذلك التدرج الطبقى والصراع الطبقى، ودور هذه الشروط فى خلق صور أكثر تعقيدًا للمجتمع. ومن ثم فإن ظهور فكرة الصالح العام **res Publica** جاءت كرد فعل لتصادم مصالح متصارعة.

وبالنسبة لفيكو فإن أصل كل السلطات يكمن فى حيازة المكان، والموارد، وأنماط السيطرة للأنا على الآخر وفى رسم الحدود التى تؤمن هذه الحيازيا. ومن ثم فإن المعرفة الميثولوجية والاتصال الرمزى يعدا شرطا ضروريا لكل العمليات المتصلة بالحيازة وبرسم الحدود، كما أن لهما علاقة بتحدى السلطة عبر حركات الاحتجاج الموجهه. إن هذه الحركات تتحدى عملية تركز السلطة وتنتج أطرًا مغايرة للضبط الرمزى ولحدود المجتمع ومؤسساته. إن حدود العام والخاص وما يبنى عليها من مؤسسات يعد فكرة

محورية فى تناول فيكو لجينولوجيا السلطة والفعل والاتصال. وبالنسبة لهذا المفكر النابلوى(*) فإن العنف، والذى يقوم على جوانب مادية ورمزية، لا يمكن استبعاده من مثل هذا النمط من التحليل الجينولوجى. لقد نظر إلى العوام فى التاريخ الرومانى على أنهم يمثلون هذه الحركات الاحتجاجية. فقد استفادوا من استخدام العنف المنظم - بجوانبه المادية والرمزية- لتغيير علاقات القوة والسلطة. وعلى عكس ما ذهب إليه هبرماس، فقد نظر فيكو إلى "المجال العام الشعبى" على أنه يقترب من المجال العام البرجوازى، حيث نظر إلى ظهور فكرة الصالح العام res publica وتأسيسها فى القانون الرومانى على أنها نتيجة مباشرة للاحتجاجات الشعبية على السلطة الأرستقراطية (انظر الفصل الخامس).

وقد يعترض هبرماس بالقول بأن المجال العام الحديث، والذى تأسس فى القرن الثامن عشر على النموذج الأصلى البرجوازى فى المجتمعات الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، يشكل نمطا خاصا من التكامل الاجتماعى، قد لا يفيد فى فهمه النموذج الجينولوجى النابع من أعمال فيكو (انظر الفصل السادس). وأحسب أن المنحى الذى أتبناه يتغلب على هذه المشكلة إذ يتتبع الروابط الجينولوجية فى استمرارها وانقطاعها عبر صور عديدة من التبادل العام، والصراع والخطاب. فلم ينكر فيكو أن جذور العمليات السياسية الاجتماعية المتصارعة والتى أدت إلى تكوين "العام" قد أسست لنمطين رئيسيين من بناء السلطة الأبوية والعلاقات بين الأنا والآخر وهما: العلاقة بين الزوج والزوجة، وبين السيد والتابع. ومن المعروف جيدًا أن التنوير لم يقض تماما على الزواج أو الملكية على أنهما الأساسان الرئيسيان للسلطة، فى الوقت التى حافظ فيه المجتمع التجارى والصناعى (أو قل الرأسمالى)

(*) نسبة إلى نابولى بإيطاليا - المترجم.

على المؤسسات التى ساعدت على ظهور أشكال جديدة من القوة فى الدولة الحديثة. ولذلك فإننا لو حللنا مفهوم المجال العام البرجوازى بالمعنى الذى قدمه هبرماس خارج نطاق صور الاستمرار المؤسسى نكون قد قمنا بعملية غير سليمة من وجهة نظر النظرية الاجتماعية. لقد قدم التراث الإبراهيمى تدعيمًا لكل من سلطة الزواج وسلطة علاقات السيادة وذلك عن طريق اكتشاف شكل خارجى للسلطة فى شكل متعال، هو سلطة الإله، باعتباره الأب المتعال، والسيد المتعال. ويساعدنا التحليل الجينولوجى على تتبع صور الاستمرار (فى هذا التراث) وذلك فى مقابل الفهم الذاتى للعلوم الاجتماعية التى تؤمن بوجود صور الانقطاع فقط. كما أن التحليل الجينولوجى يساعدنا على أن نحدد نقاط الإبداع والتجديد فى فترات الركود.

وفى ضوء ذلك، فإن الفرضية الرئيسية التى أطرحها هى أن خطاب التنوير الذى قدم الفهم الذاتى للمجال العام الحديث لم يظهر على أنقاض صور سابقة من التراث بل كان هو نفسه نتاجا لهذه الصور. وبناء عليه فإن الحداثة التى تأسست على التنوير ما تزال أسيرة للنماذج التى تصنع التراث الدينى فى موقع السلطة الخارجية، فهى تجسد نمطًا من العقلانية وما يرتبط بها من أساليب ومن تنظيم للعلاقات الذاتية بين الأفراد بحيث تكون وظيفية فى إقامة الرابطة الاجتماعية. وعلى عكس المواقف المختلفة فى نظرية ما بعد الحداثة، فإن الاعتقادات الخاطئة حول قدرة الخطاب التنويرى على إنتاج علم اجتماعى عام ونظرية اجتماعية عامة لا ترجع إلى أن التراث الذى قدمه كان قويا ومطلقا، بل ترجع إلى أن هذا التراث كان ضعيفا كبديل لصور التراث الدينى وما تحمله من سلطة، وذلك كما ذهب علماء الاجتماع من أنصار نظرية العصر المحورى، وليس من الصدفة أن يكون روادهم منتمين إلى نظرية التحديث.

ومع ذلك فإن المرء لا يسعه إلا أن يثمن وجهة نظر هبرماس لإنتاجه أقوى محاولة لتشييد نظرية سوسيولوجية للخطاب الفلسفى للحداثة. أما حقيقة أن هذا الخطاب وقع أسير صياغات تتحدث عن الاختراقات التى قام بها التراث الدينى من ناحية، وما قامت بها الرأسمالية وصيغها السياسية من ناحية أخرى، هذه الحقيقة لم تكن من أخطاء هبرماس نفسه. إن الميزة الكبرى الكامنة فى عمله هى أنه حاول إعادة بناء النظرية الاجتماعية بهدف خلق قاسم مشترك بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات: ولقد كان هذا هو مشروع فيكو لإقامة علم جديد - كما اعترف هبرماس نفسه - والذى قدمه قبل حوالى ربع ألفية من تقديم مفكر مدرسة فرانكفورت الاجتماعى نظريته عن الفعل الاتصالى.

وبينما نظر ماكنتير إلى التراث وإلى المنهج الجينولوجى عند نيتشه وفوكو باعتبارهما مناهج بديلة ومتجانسة (MacIntyre1990) ، فإننى أميل إلى تبنى طريقة جينولوجية من النمط المنسوب إلى فيكو، والذى يعتمد اعتمادًا كليا على فكرة التراث. إن الجينولوجيا والتراث ليس اختيارين نظريين كما أنهما ليس بديلين للمنحى الذى سيطر (لفترة طويلة) والذى ارتبط بتراث التنوير وعكس اهتمامات النظرية الاجتماعية المعاصرة الحديثة. إن التراث النظرى للتنوير هو الذى يحتاج إلى مزيد من التعقيد لكى يخلق جدلا نظريا كبيرًا داخل النظرية الاجتماعية، قادرا على أن يجمع العناصر الأساسية للتراث فى منظورات حديثة فبدلا من التنظير "للحداثات البديلة" يكون من الأفضل اكتشاف مدى التعقيدات المتصلة بالتراث داخل الحداثة نفسها.

إن المنحى الذى اتخذه فيكو حول العلاقات المتبادلة أو "الاندماج المتبادل" بين النظم الدينية والمدنية، وحول البحث عن أصول التفكير العام، وحول "الحداثة"، إن هذا المنحى يعد مصدرا رئيسيا للإلهام المنهجى لدراستنا

هذه. إننا ننظر إلى المنحى الجينولوجى الذى قدمه فيكو للحداثة على أنه بديل متسق للمشروع الجينولوجى لما بعد الحداثة (Miner 2002) فبينما يسبق المنحى الذى قدمه فيكو ذلك الذى قدمه نيتشه والذى اعتبر اللغة وسيلة لتفكيك المفاهيم الأخلاقية والنظم الاجتماعية (Rudnick Luft 1994, 2003) بجانب ذلك فإن المنهج الذى قدمه فيكو يتمتع بميزة خاصة هى أنه يوضح الطابع التراكمى لصور الاستمرار والانقطاع "بين الجديد والقديم". إن البحث فى جذور كل ما هو جديد يؤطر من خلال فهم اجتماعى أنثربولوجى للعلاقة بين الفعل والمسار التاريخى (Mazzotta 1994: 60) ومن ثم فإن المنحى الذى اتخذه فيكو لدراسة المجتمع والتاريخ يعتبر بديلا لكل من نظرية كانط عن العقل المتعالى والنظرية الجدلية عند هيجل. فلم يكن من الصدفة أن يلفت هذا المنحى (يقصد منحى فيكو) نظر كارل ماركس (انظر Tagliacozzo 1983)، وأن يلفت أيضا فى وقت متأخر نظر إدوارد سعيد (١٩٧٥)، ومع ذلك فإن كليهما قد قدم قراءة مختزلة لمشروع فيكو للوصول إلى علم جديد (فقد كان كل منهما يقف أسير أجندته السياسية الخاصة). إن الخط المنهجى الأساسى الذى يدلنا على إسهام فيكو فى النظرية الاجتماعية يتمثل فى توضيح كيف أن المفاهيم السياسية والدينية يتعذر فهمها إلا بوصفها صناعة لجماعات اجتماعية محددة فى التاريخ. ومن هذا الفهم الأساسى ينبع المنهج الجينولوجى لدراسة التفكير العام.

لقد كان فيكو، خاصة فى معالجته للدين، مدينا لواحد من الذين شاركوا فى المناقشات الثقافية للحقبة التى عاش فيها، ذلك هو الفيلسوف سبينوزا الذى شكل أتباعه قوة ضاربة فى جمهورية الآداب الحرة ليس فقط فى نابولى ولكن فى أوروبا أيضا، والتى ظهرت فى النصف (Stone 1997; Mazzotta 1999) الأول من القرن الثامن عشر. ولقد استفدنا فى هذا العمل من الدمج بين سبينوزا

وفيكو فى التوصل إلى البديل الذى استخدمناه للتحليل الجينولوجى. لقد قدم كل منهما تعريفا للدين دون ربطه بسياق تاريخى محدد، كما فعل مفكرو عصر التنوير (Preus 1989:89) . لقد غطت حياة كل من سبينوزا وفيكو النصف الأول والنصف الثانى من القرن الذى أطلقت عليه عصر التنوير الراديكالى (١٦٥٠-١٧٥٠) والذى أطلقت عليه أيضا عصر "التنوير المحورى"، ولقد كان عليهما أن "يشهدا تفكك الجسد السياسى الغربى إلى أجساد سياسية ودينية منفصلة"، بمعنى ظهور الدول القومية الحديثة (Cooper 1998 : 9).

ومع ذلك، وعلى عكس ما ذهب سبينوزا، فإن فيكو اختلف بشكل واضح مع نزعة ديكارت، التى فهمها على أنها منهج للتعامل مع قضية الذاتية والموضوعية غير قادر على أن يمسك بعلاقات ذات البين التى تميز الرابطة الاجتماعية والتى اعتبرها فيكو الموضوع الرئيسى للعلم الجديد للمجتمع. فبجانب تأملاته حول الأسطورة والذاكرة وأصل القانون، رأى فيكو أن أصل الدين يرتبط بالخوف الذى يدفع إلى معرفة العالم البعيد المنفصل عن الإنسان والذى يشعر الإنسان تجاهه بالضعف (Mazzotta 1999 :239). وذهب فيكو إلى أن ظهور المؤسسات المدنية يأتى بعد ممارسات التقديس التى تعد "المصدر الرئيس لفهم الأبنية الرمزية للعالم" (المرجع السابق: ٢٤٠-٤١). وتشكل هذه الأبنية الرمزية "الشعور العام" الذى يتأسس عليه خطاب خيالى، يحاول أن يشتبك مع العمليات الاجتماعية الواقعية من خلال نقده للنظم المستقرة. ومن ثم تتشكل فضاءات عامة ونظم (مؤسسات) عامة من خلال التشابك بين الخيال والحس المشترك (الشعور المشترك).

ولقد أصبح منحى فيكو أكثر دقة وصقلا من خلال وعيه الجينولوجى حيث اعتبر أن الإنسان القادر على صناعة النظم لا يمكن أن يفهمها إلا من الداخل. ولقد كان هذا تحيزا ضد كل التعامل مع الثنائيات مثل "الدينى" فى

مقابل "العلمانى"، و"الخاص" فى مقابل "العام" بشكل هندسى نابع من التفكير الديكارتى وعلى غرار ما تدعو إليه الموضة العلمية. ولقد كانت هذه الرؤية هى القاعدة التى بناء عليها أعيد تأسيس فكرة الاتصال وذلك بربطها بالحاجات الإنسانية المادية التى تشكل الرابطة الاجتماعية على المستوى الخيالى والتى تحافظ عليها عبر إقامة علاقات للسلطة والثقة أو عدم الثقة: وهى فكرة مختلفة عن فكرة اللوجس (العقل) Logos، أو الخطاب. والنتيجة المترتبة على ذلك هى صياغة مفاهيم حول العدالة والمساواة تقوم على المشاهدة التاريخية والأنثروبولوجية الاجتماعية التى مؤداها أنه طالما أن الإنسان قادر على الاتصال والتفاعل عبر حاجات الأنا والآخر، فإن العدالة لا يمكن أن ترتبط ارتباطا سببيا بالمصلحة: "فالمصلحة النفعية هى ظروف للعدالة وليست سببا فيها (المرجع السابق: ١١١-١١٢). إن الحاجات العملية تتشكل من خلال التفكير العملى، وذلك عبر المقارنة بين الضرورات الإنسانية وفكرة المساواة. إن مدخلات الفهم الذاتى والتفاعل الذاتى بين الأفراد تنتج عن المحاولة الاتصالية لتحقيق التوافق فى عملية سد الحاجات على هذا النحو. وتتضمن وجهة النظر هذه برنامج عمل لتحقيق التوافق بين أفكار الممارسة والاتصال التى لا تقضى على فكرة المصلحة نهائيا بقدر ما تدمجها داخل المخطط الفكرى الحديث للمصلحة. وأحسب أن تحقيق هذا التوافق يمثل شرطا لازما لإعادة بناء نظرية المجال العام على أسس ملائمة.

ومن ثم فإن المنحى الجينولوجى عند فيكو "يعد مثالا مضادا لادعاء فوكو بأن المنحى الجينولوجى لا يشكل بالضرورة منهجا نقيا" (Miner 2002 : XV) . فهو يتأسس على أساس قدرته على "إيجاد الحقيقة عبر اتخاذ مدخل قديم عفا عليه الزمن" (المرجع السابق: ٩). وهذا هو السبب فى أن المنحى الجينولوجى (الذى نعتمده) هنا يحاول أن يقدم إطارا تصوريا جديدا للتراث. ولقد أوضح مينر Miner هذه الفكرة بالقول:

"يبدو أن المنحى الجينولوجى الذى اتخذه فيكو يتأرجح بين قطبين. فهو من ناحية يحاول أن يتناول الظاهرة أو الخطاب على أنهما يتم تشكيلهما عبر التفاعلات الإنسانية، ومن ثم فإن أيا منهما هو حقيقة أو واقعة **factum** لا تملك صدقا فى حد ذاتها. ومن ناحية أخرى، فإنه (يعنى المنحى الجينولوجى لفيكو) يعترف بأن الصيغ الثقافية، حتى الصيغ التى تخضع لأن تعرض بالطريقة التى لا تبدو بها فى الواقع، تحمل درجة من الصدق طالما أنها تعبر عن مشاركات فى العقل المقدس. ومن ثم فإنه يمكن القول أن فيكو قد نظر نظرة إيجابية إلى الحقيقة (أو الواقع)، وكما يقول "فإن الأصل وما صنع منه قابلان للتبادل (المرجع السابق: ٢٦) .

إن التراث يمكن أن يوجد ويستمر خلال هذا السعى نحو ربط الحقائق بالماصدقات، أى ربط الأصل بما صنع منه، وربط التفكير العلمى بالغايات الناتجة عنه، من خلال القدرة على المشاركة الاتصالية بعقل عام يمكن أن يتجاوز كلا من الذات والآخر وأن يسمح بإقامة شيء مشترك بينهما. وهذا هو ما يؤسس التراث ويجعله يحقق تماسكه الداخلى عبر البحث الدائم عن الاتساق. وهذا الشيء نفسه هو الذى يجعل المساعى الاتصالية الإنسانية تستقل عن أشكال القوة التى تحاول جينولوجيا فوكو التفكيكية أن تصل إليها، وتستقل أيضا عن المجال الثالث المتصل بعملية التكافل الاجتماعى التى تسعى نظرية هبرماس البنائية إلى أن تدرسها. ومن أجل الدفع بهذا البرنامج إلى الإمام فى طرق تسمح لنا بالاستجابة إلى تحديات الحداثة، عمل فيكو على أن يكشف عن الجانب الاجتماعى السياسى لما نطلق عليه لفظ "الخطاب"، وهو يمثل التجسيد الفينومينولوجى الوحيد للعقل أو "اللوجس" – وهو عقل يتأسس على

"البلاغة" بوصفها الفن الكلاسيكى للإقناع – يقف الخطاب فى مقابل مجـــال الممارسة والتى أعاد ميكافيللى تعريفها على أنها ميدان سياسى تستخدم فيـــه الاستراتيجية، والحيل، والمصالح، وذلك فى خطوة درامية لفصل "الـــسياسة" عن "الدين" والمساهمة فى إضفاء الطابع المادى على الأخيرة (يقصد الدين). إن فيكو أعاد تأكيد أهمية البلاغة، "طالما أنها تربط فن الـــذاكرة، بالتجديـــد، والحكم القيمى؛ إنها تقيم علاقات بـــين العقـــل والإرادة ويمكـــن أن تـــشكل عواطف البشر؛ كما أنها تعمل كفن لحث البشر ودفعهم (نحو أفعال بعينهـــا) ومن ثم فإنها توسع من خيال المستعمين" **(Mazzotta 1999 : 70)**.

وقد يبدو العمل الحالى طموحا فى محاولته الربط بين بذور مـــأخوذة من ثلاث مدارس متنافسة ناضلت من أجل الحصول على قصب السبق فـــى النظرية الاجتماعية فى الثلث الأخير من القرن العشرين: النظرية (كما تتمثل فى أعمال هبرماس)، والجينولوجيا (كما تمثلت فى أعمال فيكو)، والتـــراث (كما تطور عند ماكنتير). وأنا أشير إلى ثلاثتهم من أجل توضيح العناصـــر التصورية التى تتصل بمفهوم "المجال العام"، والذى تسلم به معظـــم العلـــوم الاجتماعية دون مناقشة، إما بالتمجيد فيه كمفهوم أساسى لـــدى الأكـــاديميين الذين يدعون إلى العقلانية والتحول الـــديمقراطى، أو بالتجاهـــل المقـــصود للتغطية على قضايا بنائية وصراعات ثقافية أكثر أهمية فى المجتمع.

وعند هذا الحد، أستطيع أن أعتبر أن التوليفة المنهجية التـــى أعتمـــدها تتكون من الجمع بين عدد من الأفكـــار: فالحداثـــة أولاً – تقـــدم لنـــا البعـــد الموضوعى والنظرى، طالما أن "المجال العام" هو شىء معطى داخل الحداثة. ومع ذلك فإن النظرية ليست مستقلة بذاتها طالما أن الحداثـــة – كمـــا ذهـــب هبرماس – يمكن أن تتآلب على نفسها، ولكنها لا تستطع – عبر الفهم الذاتى – أن تكون منهجا تكامليا عاما (عالميا). ومن ثم فإن الجينولوجيا تقدم لنا البعـــد

النقدى للمنهج والذى فى ضوئه انتهت "النظرية النقدية" لهوركهايمر Horkhiemer وأدورنو Adorno (واللذان قدما الخلفية النظرية المهمة التى بنى عليها هبرماس محاولا تجاوزهما)، إلى تأكيد نوع من "الجدل السلبى" نحو حداثة التنوير، وهو جدل تم تقديمه بطريقة عدائية وتشخيصية ومن ثم انتهى إلى ضرب من العقم. وثانيا - فقد حاولت عبر نوع تفكيكى من التحليل الجينولوجى أن أكتشف السلسلة التى تربط بين أشكال الاستمرار والانقطاع والتى تكشف عن السعى نحو الاتساق والتى خضعت لها الحداثة ذاتها، عبر محاولة الانتصار على التراث، ومن ثم نصبت نفسها على أنها التراث الأصيل والأوحد. وثالثا- فإن التراث يقدم لنا بعدًا منهجيا ملموسًا ومن ثم فإنه يسد الحلقة المفقودة لقفل الدائرة مع البعد الموضوعى. وهكذا فإن المجال العام الحديث يمكن أن يبحث بالكشف عما يكمن تحت بنيته المعلنة عبر الاعتراف باعتماده على التراث، أو على صور متقاطعة ومتصارعة من التراث.

وعندما صغت السؤال البحثى لهذه الدراسة لأول مرة منذ عدة سنوات، فى إطار حصولى على الأستاذية من جامعة هامبولدت فى برلين، كانت معرفتى بفيكو سطحية. ومن خلال تعميق دراسته، سعدت سعادة بالغة أننى اكتشفت فى أعماله بذور توليفة منهجية لعناصر بدت فيما بعد متباعدة فى المناحى النظرية الثلاثة التى أشرت إليها، والتى كانت تمثل بالنسبة إليه المثلث الكلاسيكى ذى الأبعاد الثلاثة للعلوم الإنسانية: البعد الموضوعى والبعد النقدى والبعد المنهجى، وبالرغم من أن أعمال فيكو قد كتبت بلغة ومفهومات وأسلوب يتسق مع ذوق لغة الباروك السائدة فى هذا الزمان والمكان (القرن الثامن عشر فى نابولى)، فإن فيكو قدم هذا التأليف عندما بدأ منذ قرون ثلاثة خلت محاولة فهم تداخل صور التراث

الموروثة والحداثة البازغة حينئذ، من أجل أن يوضح كيف أن البشر يبنـــون شيئا مشتركا عبر الخطاب. وأمل فى هذا الكتاب أن أقدم بحثا نظريا يطـــور هذا التراث المتعلق بفيكو وذلك عبر وضـــع الخطـــاب العـــام المعاصـــر- وبطريقة منهجية - على محك البحث النقدى والجينولوجى وذلك دون التحيز الأعمى لأية مـــدرسة فكـــرية. وبالنسبة للمدارس الفكرية المختلفـــة التـــى أشرت إليها فى هذه الدراسة، فإننى أقول لفيكو من بينهم: "نعم نحن لا ننتمى إلى أية طائفة".

الفصل الأول

الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث

التراث بنظرة ميكروسكوبية وعلاقته بالحضارة

تعد فكرة "التراث" كما بلورناها فى المقدمة فكرة محورية فى هذا العمل. ومن أجل أن نعرف التراث تعريفا تحليليًا مقبولا فإننا يجب أن نميزه أولًا عن كل من "الدين" و"الحضارة". ومع ذلك فإن مفهوم التراث بحاجة إلى أن يستفيد من عناصر كل من علم اجتماع الحضارة أو التحليل الحضارى المقارن وعلم الاجتماع الدينى. إن ما أرمى إليه هنا هو أن أتوصل إلى فكرة أكثر عمومية للتراث تستغرق كل مستويات الفعل الإنسانى على مستوى الممارسة والفكر. وسوف يتطلب ذلك ليس فقط إظهار الأبعاد الدينية للتراث ولكن إظهار المكونات السياسية، والفلسفية، والقانونية، و"المدنية" له أيضا، والتى غالبا ما يتم ربطها بطرق مختلفة بما يسمى الجوهر الدينى للتراث.

لا أحد ينكر وجود فرع راسخ لعلم الاجتماع الدينى، والذى تواكبت بداياته الأولى مع ظهور علم الاجتماع نفسه. كما أن هناك علم اجتماع الحضارة والذى يفهم على أنه تحليل مقارن للحضارات، وقد وجد (هذا الفرع) مكانا له بين العلوم الاجتماعية. فهو يربط نظرية الحضارات المحورية بالعملية الحضرية كما تفهم من خلال أعمال نوربرت إلياس (انظر: Arnason 2001, 2003b, Mazlish 2001; Szakolczai 2001a) . ومع

ذلك فلا يوجد "علم اجتماع تراث" مقارن (انظر مع ذلك Shils 1981).(*) وثمة أسباب يمكن فهمها لغياب هذا الفرع الخاص من فروع علم الاجتماع. ومع ذلك فإن هناك أسبابًا أقوى تدفعنا إلى عدم ترك مفهوم التراث بدون تحديد. لقد حول صموئيل إيزنشتات Shmuel N. Eisenstadt – وهو واحد من أهم المنظرين الاجتماعيين فى الربع الأخير من القرن العشرين – اهتمامه من دراسة "التراث" إلى دراسة "الحضارة" فى محاولته لتحويل نظرية التحديث إلى مشروع نظرى "للحداثات المتعددة" (Eisenstadt & Graubard 1973; Eisenstadt 1982, 1985, 1998, 2000a, 2000b, 2001, 2003; see also Stauth 1998) . وليس هدفى هنا أن أطور علم اجتماع لدراسة التراث يختلف عن علم اجتماع الحداثة أو عن النظرية الاجتماعية بشكل عام. ومع ذلك فإننى أرى أنه من الأهمية بمكان أن نستعيد فكرة سوسيولوجية حول التراث تكون مفيدة فى إعادة تعريف الأفكار المتصلة بالممارسة والاتصال داخل علم الاجتماع برمته ومحاولة الربط بينهما.

ويجب أن يمكننا ذلك المعنى من أن نضع أيدينا على عناصر الفهم الذاتى والترابط الذاتى والتى تجذرت فى تشكل إعادة تشكيل صور التراث والتحولات التى تعرضت لها، والتى أدت بذلك إلى نشوء مفهوم المجال العام كفكرة حديثة يتأسس عليها التكامل الاجتماعى والاتصالى. وفى ضوء هذه الفكرة المرنة عن التراث – والتى أكرس لها هذا الفصل – فإن "الدين" (وبشكل ثانوى "الحضارة") يمكن أن يدخل فى دائرة التحليل السوسيولوجى الذى يحتاجه هذا البحث.

(*) ترجم كتاب إدوارد شيلز بعنوان "التراث" إلى اللغة العربية انظر: "التراث.. تأصيل وتحليل من منظور "علم الاجتماع" مراجعة وتقديم محمد الجوهرى (٢٠٠٤). مركز البحوث والدراسات الاجتماعية. كلية الآداب، جامعة القاهرة. (المترجم)

إن بإمكاننا أن نعثر على معالجات خاصة بـالتراث داخـل النظريـة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية بعامة. ولكن مصيره كان دائما النظـر إليـه بوصفه شيئا غامضا، أو راسبا يستعصى علـى الـدرس الـسوسيولوجي. ولا يحتاج المرء إلى مهارات أركيولوجية (علم أثرية) لتوضيح هذه الفكـرة المتدنية إلى التراث، والذى يعد "الدين" هو الركن الركين فيه. فمـثلا، فـى كتاب بعنوان "ضد القلدنة(*): تأملات نقدية حول السلطة والهوية فـى زمـن اللايقين" (Heelas , Lash, and Morris 1996)، والذى ضم إسـهامات بعـض المنظرين المشهورين من أمثال باومان، وبك، ولاش، ولومان، ولوكمان، وسنت، فى هذا الكتاب يظهر "التراث" على أنه مفهوم محورى (الإشارة السلبية لـه فى العنوان)، ولكنه يؤخذ على أنه شىء معطى على طول فصول الكتـاب. فهو لم يعرف، وإن عرف فبطريقة غامضة ومحافظة، تستدعى سلطة شيلز (١٩٨١) وجيدنز (١٩٩٤). ومن الملامـح الثابتـة فـى هـذه التعريفـات الاجتماعية الاختزالية للتراث التركيز على الأبعاد التى تصور التراث علـى أنه "العامل المساعد" الذى يفسر لماذا تنتج المجتمعات ذات القاعدة الدينيـة- أى تلك المجتمعات التى ما تزال تحت سيطرة "السلطة الدينية"- عوالم غيـر حديثة أو على أفضل حال عوالم اجتماعية شبه حديثة. ومن ثم يتم النظر إلى أنماط من السلوك الاجتماعى، والمعتقدات على أنها "تقليدية" لأنها ما تـزال ترتبط "بالدين" (لم يتم إصلاحها).

وعلى سبيل المثال فـقد كتب جيدنز يقول "إن التراث .. هـو توجـه نحو الماضى وإن هذا الماضى... له تأثير قوى على الحاضـر" (المرجـع السابق: ٦٢). ولقـد ذهب كتاب آخرون - على نفس المنوال - إلى القـول بأن "التراث هو ما تملكه المجتمعات قبل أن تتأثر بـالتحول العظـيم الـذى

(*) الأصل الإنجليزى هو detraditionalization. (المترجم)

أحدثته الرأسمالية، وأن الشيء الذى تتسم به المجتمعات التراثية (التقليدية) أنها ما تزال تخضع للدين" (Van der Veer and Lehmann 1999 :6) وعلى العموم فإنهم ينظرون إلى البشر المنغمسين فى "العالم التقليدى" على أنهم يعيشون "خارج الزمن" وخارج التاريخ": وبهذا الشكل فإن التراث يتم توحيده مع فكرة التزامن ومن ثم فهو غير ملائم للحياة المعاصرة. وتتضمن هذه النظرة المقننة للتراث، القول بأن "كل أوجه القصور النظامية والاجتماعية" التى عطلت مسيرة الحياة الاجتماعية التقليدية ترتبط بشكل من أشكال "التخلف الثقافى" والفكرى العميق.

ويجب علينا فى ضوء هذه النظرة للتراث أن نضيف أفكارًا أخرى تحاول أن تقلب العلاقة غير الوظيفية أو اللاوظيفية للتراث فى مشروع الحداثة إلى علاقة وظيفية إيجابية. إن هذا المنحى البديل يضع التراث فى مصفوفة من "الثقافات المحلية" أو "المجتمعات المحلية" التى لا يمكن إهمالها فى عملية دخول المجتمع فى الحداثة. وهذه الثقافات المحلية والمجتمعات المحلية يجب أن تؤخذ فى الاعتبار وأن "تستخدم" على نحو كاف من أجل تجنب الاغتراب، والتحلل الثقافى وما لهما من تأثيرات سلبية على المستوى الفردى والجمعى. وبناء عليه فإننا ننظر إلى الثقافات التقليدية على أنها عناصر مفيدة يمكن أن تثرى الأبعاد الدافعية للفاعلين المحليين، وأن تساعد القائمين بالتحديث الذى يتدخلون من الخارج لتطوير الاهتمامات الداخلية فى طريق التقدم الاجتماعى.

وعلى سبيل المثال فقد مدح روبرت بوتنام (١٩٩٣) "صور التراث المدنية" للتوسكانى Tuscany فى إيطاليا كمصدر محرك لرأس المال الاجتماعى، فى مقابل الرأى القائل بغياب مثل هذا التراث فى جنوب إيطاليا. إن النظرة السلبية لصور التراث تحولت هنا (فى رأى بوتنام) إلى تمييز

بين صور التراث "الجيدة" وصور التراث "الرديئة". وبينما توجد أمثلة إمبيريقية عديدة فى حالة جنوب إيطاليا يمكن أن تؤيد رأى بوتنام (انظر: Piattoni 1998)، فإن النقطة النظرية التى قام عليها هذا التمييز (يقصد التمييز بين التراث الجيد والتراث الردىء) قد تم تحديها بوجهة نظر أكثر دقة حول العلاقة المعقدة بين صور التراث والتوقعات العقلانية للنظم الحديثة، وهى وجهة نظر تؤكد على أن التراث يمكن أن ينغرس فى الأنماط الحديثة للتباين الاجتماعى وفى نفس الوقت يكون عالة عليها. ومن ثم فإن التأثيرات المتوقعة للتحديث تغلق أو تؤجل (انظر: Luhmann 1995).

وبالرغم من أن المكان هنا لا يتسع لمناقشة أعمق للآراء الأكثر تفصيلا حول التراث والتى يمكن أن تظهر حتى من داخل نظرية التحديث، بالرغم من ذلك فإننا نكتفى هنا بالقول بأن التراث يفهم سوسيولوجيا على أنه عقبة أمام عملية التحديث أو أنه مصدر لها. وفى كلا الطريقين يفهم التراث فهمًا غائيا، بمعنى أنه يفهم من وجهة نظر تصور مسلك "الحداثة" وينتج عن هذا نظرة اختزالية للتراث تعتمد على ضرورة إخضاعه لمعطيات الحداثة.

إن الشرط الضرورى لربط هذه الفكرة حول التراث بالاستخدام التحليلى والتصور النظرى ينحصر (يقصد الشرط) فى طرح السؤال التالى: هل بمقدورنا أن نختار مدخلا يفهم صور التراث فى ضوء اعتبارات سوسيولوجية إيجابية، دون أن نرد هذه الصور إلى فكرة الرواسب الثقافية فى العالم الاجتماعى، والتى لا يعول التحديث عليها كثيرًا، ودون أن نعول كثيرا على المصادر المحلية للتحديث أو كاستراتيجيات للتحديث؟ وبالرغم من عدم وجود تمحيص كاف للتراث فى نظرية علم الاجتماع؛ فإن هناك محاولات قد بذلت فى العلوم الاجتماعية بعامة وفى الإنسانيات يمكن أخذها فى الاعتبار. وقد تعاملت هذه المناقشات مع مفاهيم تتشابه إلى حد كبير

بالأفكار السوسيولوجية حول التراث، ولم تعول هذه الأمثلة كثيرا على التراث بطريقة ظاهرة (وذلك بسبب ما يكتنفه من أوجه سلبية).

وأنا أشير هنا إلى هذه الأفكار النظرية المتناثرة التى يمكن أن تجمع مع بعضها البعض فى بعض الأحيان، تحت مسمى الاجتماعوية Communitarianism، والتى ترتبط أيضا إلى حد ما "بالنزعة البراجماتية" Progmatism التى انتشرت فى الفكر الاجتماعى فى الولايات المتحدة فى القرن العشرين. والتى نظرت إلى التراث بوصفه يمثل شكلا من أشكال "القيم المشتركة"، أو "التراث الثقافى"، أو "العادات المفضلة"، أو حتى بوصفه يشكل جذورا لنمط من المدنية التى يمكن أن تنتج ثقافة سياسية حيوية. ولقد قاد إدوارد شيلز (١٩٨١) فكرة الربط بين هذا المنحى وبين الاستخدام الظاهر لفكرة الذات. ولقد أشارت بعض هذه المداخل على نحو صريح إلى التراث وبدت كما لو أنها تقف فى منتصف الطريق بين النظر إلى التراث بوصفه تراثا دينيا، والنظر إليه فى ضوء الآراء "التقدمية" المعاصرة "بوصفه مصدراً" (انظر: Dewey 1927; Walzer 1968). وتشترك هذه الآراء الخاصة بالتراث فى أنها أشارت جميعا إلى معايير عملية توجه الفعل، ويتم إعادة صياغتها على نحو واعٍ ومقصود متجنبة الإشارة إلى المعايير السلبية التى يتوارثها الفاعلون الاجتماعيون دون تأثير. وفى هذه الحالة فإن هذه المعايير أو الأطر العامة أو القيم يمكن أن تشكل العمود الفقرى لروح مدنية حيوية ولثقافة عامة. وكما أشار البعض فإن بعض أنماط "الدين" – غالبا تلك التى تصنف على أنها "دين مدنى" Civilreligion – يمكن أن تهيأ للعب هذه الأدوار (Baellah 1970; 1992 [1975])[١].

وتميل هذه المناقشات، مع استثناءات قليلة (انظر الفصل الثانى)، إلى الخلط بين "التراث" و"الدين"، وبالتالى فهى لا تنتج فكرة للتراث ترتبط بشدة

بالممارسة والاتصال. وإذا ما اتبعنا "ماكنتير" الذى خصص أفضل جزء من كتابه لهذه القضية، فإننا نجد أن فكرة التراث التى نود أن نعيد بناءها ليس لها علاقة البتة بالخطاب الأيديولوجى للمنظرين السياسيين المحافظين، الذين يضعون التراث فى مقابل العقل، ويضعون استقرار التراث وثباته فى مقابل الصراع (MacIntyre 1984 [1981]: 218-20). وعلى العكس من ذلك فإن التراث قد تم ربطه فى هذا الرأى على نحو إيجابى بالعقل وبالصراع، ومن ثم فقد جاء هذا الرأى على تعارض ظاهر مع المفهوم المحافظ. فلم يكن التراث بالنسبة "لماكنتير" مجرد إطار دافعى يوجه الفاعل الاجتماعى – كما هو الحال فى المنحى الذى ينظر إلى التراث باعتباره مصدرا– على العكس من ذلك فإن "ماكنتير" ينظر إلى التراث باعتباره عنصرًا ضروريًا لتأسيس وفهم التواصل الذاتى، والعلاقات بين ذات البين. ومن ثم تأسيس كل من الممارسة والاتصال.

ومما لاشك فيه أن هذا المنحى يظهر البعد الذاتى فى العلاقة بين الفعل والاتصال، فضلا عن أنه يتضمن أيضا نظرة من عقلانية الفاعل. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العقلانية لا تفهم عبر مفاهيم يتم استعارتها من علم الاقتصاد أو من القانون كحقلين دراسيين يتضمنان ضربًا من العقلانية الحديثة. إن موقف ماكنتير – حتى الآن – يثمن اعتماد هبرماس – الذى ظهر فى حواره مع جادامر فى نهاية الستينيات ([Habermas 1977 [1970) – على التراث كظرف (شرط) لبناء الفهم التبادلى الذاتى بين الأنا والآخر. ومع ذلك فقد كان ماكنتير على العكس من هبرماس الذى اعتبر التراث مجرد نقطة انطلاق لا تتطلب مزيدا من الإحكام النظرى – حاول تعميق النقطة وأكد على الارتباط العميق للفاعل بسرديات الحياة التى تربطه بالآخرين. إن هذه الرابطة تعد شرطًا للفعل الاجتماعى وللفعل الاتصالى ذاته كما سنرى.

لقد رأى ماكتير فى سرديات الحياة ليس فقط سعيًا نحو تأكيد الهوية ولكن نوعا من الإسقاط المتجه نحو الأهداف أو الغايات، إن تشييد الفعل على نحو قصدى بحيث يتجه إلى تحقيق ترتيب للمصالح العامة بحيث تتجاوز الأفراد والأجيال. إن هذه الأهداف أو الغايات ليست مجرد مصلحة أو قيمة مجردة – مثل قيمة العدل مثلا – ولكنها ضرورية للتبرير الخطابى الذى يسهل عملية التقرير العملى، وينقل السعى إلى البحث عن مصالح اجتماعية جديدة ملموسة، كالسعى مثلا نحو تكوين بناء للرعاية يقوم على التضامن الذى يؤدى إلى مزيد من تشكيل أنماط وظيفية من التأمين والمساعدة (انظر : MacIntyre 1998 [1997]). ومن ثم فإن الإطار الذى توصل إليه (ماكنتير) لم يكن إطارًا معرفيا خالصًا، بمعنى أنه يتكون عبر تملك نوع معين من الاستعدادات النفسية أو الهابتوس **habitus**. إن ماكنتير يبعث هنا من جديد نفس الفكرة التى سيطرت على الحوار بين هبرماس وجادامر (انظر MacIntyre 1998) وأعنى بها فكرة التفكير العملى أو العقلانية التى سميت فى صورتها الإغريقية بالتفكير العملى **Phronesis**.

إن فكرة التفكير العملى (وهى فكرة عرفتها فى المقدمة) تؤشر – فى هذا المنحى النظرى – إلى خصيصة ذات طبيعة عملية واتصالية تفوق الاستعاد النفسى. إن التفكير العملى يساعد الفاعل على أن يشتق لنفسه وسائل لتحقيق الغايات، واضعا فى اعتباره الغايات التى يؤكد عليها التراث. وبعبارة أخرى، إنها فكرة ضرورية للفهم السوسيولوجى للفعل الاتصالى. إن نظرة هبرماس التى تؤكد على الأبعاد العلمية والأكاديمية المحددة للتفكير العملى، والتى ظهرت فى حواره مع جادامر تبقى نظرة فقيرة. لقد كان هبرماس ميالا إلى أن يقصر معنى "**phronesis**" على مجرد نوع من المعرفة العملية "للقدماء" (Habermas 1978 [1963] : 48-87)، ومن ثم فقد أنكر عليها أية قوة

تفسيرية لتكنولوجيات الفهم الذاتى والرابطة الاجتماعية التى توجد فى المجتمع الحديث، وأغلب الظن أنه عندما كان منخرطا فى الحوار مع جادامر، فإنه كان يضع الأساس للمفهوم النظرى الاجتماعى للفعل الاتصالى. الأمر الذى جعله ينظر إلى أفكار مثل فكرة التفكير العملى على أنها أفكار تقليدية ساذجة.

لقد فضل "ماكنتير" أن يضفى على مفهوم التفكير العملى شكلا نظريا اجتماعيا يتقاطع مع التعريفات التقليدية للتراث والحداثة. فالمفهوم عنده يشير إلى شكل من الفعل التأويلى العملى المستمر فى شكل عملية، يقوم به الفاعل فى إطار أهداف أو غايات لا يمكن تحقيقها بطبيعة الحال[٢]. إن التفكير العملى أو السعى العملى بهذا المعنى هو جهد الفاعل لأن يختار بشكل عقلانى وأن ينظم اختياراته بشكل عقلانى أيضا، وأن يربط هذه المدخلات ببعض الأفكار عن المصالح العامة التى يتم الإعلاء منها داخل التراث الخطابى الذى ينتمى إليه الفاعل بوصفه يؤدى دورًا محددًا كالأم والمحامى أو رجل الدين أو المواطن أو الابن هذا مع الأخذ فى الاعتبار طبيعة العوامل الدافعية التى ترتبط بدورها بعوامل نفسية واجتماعية. وبهذا المعنى فإن التفكير العملى أو المسعى العملى لا ينتج عن مجرد حسابات تتحدد عبر شكل من أشكال الولاء الخالص أو عبر شكل من أشكال الامتياز التى يتمتع بها بعض المتميزين من أصحاب الفضيلة والذين اعتبرهم "جادامر" بمثابة حاملى التفكير العملى أو العقلانى، والذين يخلقون الرابطة الاجتماعية على نحو تأويلى، أى عبر تأويلهم للعالم وليس عبر ممارستهم فيه (McGee 1998: 20-24).

لقد تناول ماكنتير التفكير العملى أو المسعى العملى العقلانى بقدر كبير من الحساسية السوسيولوجية. وذلك عبر تناوله لمتطلبات الفهم الذاتى، والعلاقات الاجتماعية الذاتية. لقد هاجم وجهة النظر التى تنظر إلى الفاعل

العقلانى على أنه يمثل فاعلا مثاليا، وعوضا عن ذلك فقد أكد على فهم الفعل العملى أو السلوك العملى العقلانى فى ضوء شبكة معقدة من الممارسة والاتصال والترابط، والتى أطلق عليها التراث. ووفقا لهذا المنحى فإن الأفكار المتصلة بالمصالح الاجتماعية يتم بلورتها فى الحقول الاجتماعية التى يسعى من خلالها الفاعلون لتحقيق هذه المصالح عبر أدوارهم المختلفة والمتعددة. ومع ذلك فإن هذه الأفكار تعتمد أيضا على آليات كافية لنقل التراث. وتجديده عبر الأجيال. ويتكون التراث بناء على هذا التعريف من أبعاد آنية وتاريخية تنتشر فى حقول اجتماعية مختلفة، ولكن لا يمكن اختزالها فى مجرد الوظيفة التى تؤديها.

وحتى هذا الحين فإن التعريف الذى قدمه "ماكنتير" يظل قريبا من فهم "هبرماس" لبناء عالم الحياة الذى يربط الفاعلين بعضهم بالبعض الآخر، ويقوى من فهمهم المشترك، ويسهل عليهم تملك دوافع واحدة نحو الفعل. لقد قبل "هبرماس" أيضا الفكرة القائلة بأن القوة الضابطة للتراث بهذا المعنى يمكن أن تتخذ كنموذج لدراسة أنماط الفهم بمعنى أكثر عمومية (Habermas 1977 [1970]). ولقد حصن هذا الفهم "هبرماس" ضد خطر الوقوع فى الاختزال البراجماتى للفعل على أنه نمط من التفاعل يحدث فى موقف (أو يقوم على "اللعب" أو التمسرح). ولذلك فإننا نكتشف هنا خيطا رفيعا مشتركا وذا معنى بين مدخل كل من "ماكنتير" و"هبرماس"، ويمكن أن يستخدم هذا القاسم المشترك فى تقديم تعريف سوسيولوجى للتراث مؤكدا على القدرات التواصلية التى يكتسبها الفاعلون من خلال معرفتهم بالتراث.

وبالرغم من أن التراث يتضمن بالضرورة بعدين هما البعد الضيق النطاق [المايكرو] micro والبعد الواسع النطاق [الماكرو] macrodimension، فإن الاعتماد على هذا التعريف الذى يقدم الحد الأدنى يعد ضروريًا لتجنب

الوقوع فى مثل هذه الأنواع من الأفكار العامة حول التراث، والتى غالبا ما تكون مشبعة بالسلبية، وناقصة من حيث التعريف التصورى، وبالتالى اتسامها بالعمومية السوسيولوجية. ولا يعنى هذا أننا ننكر (انظر الفصل الثالث والرابع) أهمية هذا البعد السوسيولوجى العام فى تعريف صور التراث وتحليلها. إن عملية التوازن بين التعريفات السوسيولوجية العامة و"الحضارية" والتعريفات الدقيقة (على المستوى الضيق النطاق) يمكن أن توجد فى تفسير أرناسون Arnason للفهم الذى قدمه مارشال هودجسون Marshall Hodgson للتراث. وقد تطور هذا الفهم ليس عن طريق الصدفة ولكن فى إطار دراسته الواسعة عن الإسلام (Hodgson 1974) وفى توجهه النقدى نحو الأفكار الساذجة حول التراث والمنتشرة على نحو خاص داخل دوائر نظرية التحديث فى جامعة شيكاغو. وفى هذا الإطار ركز هودجسون على الفعل الخلاق، والتفاعل المتراكم كخصائص أساسية من خصائص التراث. وبهذا المعنى فإن الحضارات تعتمد بالضرورة على صور الذات. وتعرف من خلالها (Arnason 2006a : 24-28).

ومن ثم فإن محاولة إبعاد هذا المزاج النخبوى والمعيارى الذى يميل إلى تعريف الفعل فى ضوء مصطلحى وسائل التفكير العلمى وغاياته كما يتضح من خطاب "جادامر" حول الفاعل العقلانى الذى يعد نموذجا لأداء الفعل الموجه بأحكام صحيحة، هذه المحاولة ما تزال غير مكتملة. إن استراتيجيتى تتمثل فى محاولة الاعتماد على توجه نظرى- اجتماعى، دون الوقوع فى بعض الغموض التصورى لعدد من المفاهيم السوسيولوجية الأساسية. ومن أجل تحقيق ذلك فقد استفدت من الآراء النظرية "لماكنتير"، مع تجنب نقاط الضعف التى تعانى منها نظرية الفعل والاتصال (والتى تهمل التراث بالكلية). إن نقطة الارتكاز الرئيسية فى تحليلى تعتمد على تقديم

تصور حول أبعاد الفهم والتواصل الذاتى بين الفاعلين، والذى يتحـــدد عبـــر المعضلات وصور الغموض التى تكتنف العلاقة بين الذات والآخر.

إن الجدل الذى دار بين المفكرين البراجماتيين حول أعمال "هبرماس" و"برديو بير" والذى تمحور حول قضايا "الفعل الاتصالى" و"منطق الممارسة" (انظر الفصل الثانى)، سوف يساعدنى على أن أجد مساحة مـــشتركة بـــين القاموس الاصطلاحى المرتبط بمفهوم الفعل– والذى يتضمن معانى تتـــصل بالطوعية والمعيارية – والقاموس الاصطلاحى المرتبط بمفهوم الممارســـة، وهى غالبا ما تتضمن أبعادا فطرية وطقوسية ومن ثم فإن تعريفها غالبا مـــا يدخلنا فى نوع من الدائرية "الواقعية". إن المنحى الذى اتخذه ماكنتير يساعد فى التغلب على الفجوة بين الممارسة والفعل الاتصالى مؤثرا فى الكثير من هذه الحوارات فى النظرية الاجتماعية. وعلى المستوى النظرى فإن المنحى الذى أتوخاه لا يدين بالفضل فقط إلى "ماكنتير" و"فيكو" (انظر المقدمة)، ولكن يدين أيضا لعدد من الكتاب المعاصرين، معظمهم يـــصنف خـــارج نطـــاق النظرية الاجتماعية والعلوم الاجتماعيـــة، ومـــن أهمهـــم بـــاختين Bakhtin (١٩٩٣)، وفتتجنشتين Wittgenstein (١٩٧٤) وكربـــك Krippke (١٩٨٢). وبشكل أكثر تحديدًا فإن الجهد الذى أبذله حول فكرة سوســـيولوجية للتـــراث تتفق إلى حد كبير مع فكرة كربك حول اللغـــة غيـــر الخاصـــة nonprivate language (انظر Krippke 1982) وذلك لأسباب سوف تتضح فـــى الفـــصل الثانى. فسوف أحاول من خلال مناقشة أعمال هبرماس وبرديو فى الفـــصل الثانى أن أوضح كيف أن التراث – بوصفه مسيرة تربط الفاعلين بممارسات لتحقيـــق الصـــالح الاجـــتماعى– يحتوى على مفهوم التعايش مـــع الآخـــر with-ness أو التواصل الذاتى والذى يكتسبه الفاعلون عبر التفكير العقلانـــى ومن ثم عبر الاتصال. ومع ذلك فقد تجنبت التعامل مع القـــضية النظريـــة

المتصلة بقصدية الفعل، والتى ساهم فيها ماكنتير وآخرون، سائرين على خطى وينش Winch الذى فسر أعمال فتجنشتين (Winch, Wittgenstein 1958). إن العمل الحالى يظل مهتمًا بالبعد التواصلى للرابطة الاجتماعية وما يتصل بها من صور للفهم والعلاقات الذاتية.

وإذا كان لى أن استخدم مصطلحات مارتن بوبر Martin Buber، فإننى أفترض أولوية محورية علاقة الأنا بالآخر على علاقة الأنا بالأشياء (انظر: Buber 1983 [1936; 1958], 1992). ولهذا السبب فإن العمل الحالى يركز على الأبعاد الدينية للتراث، طالما أنها تهتم اهتماما خاصا بنمط علاقة الأنا بالآخر وبوسائط الاتصال الرمزى التى تحافظ على هذه العلاقة. ومن خلال النظرة الأولى يتضح لنا أن مدخل بوبر- مقارنة مع مدخل هبرماس فى الفعل الاتصالى - يفضل المقدس أو البحث عن القيم المطلقة، ومن ثم فإن تركيزه الأساسى بالمعنى السوسيولوجى (ويعد بوبر سوسيولوجيا محترفا) كان على عملية الاتصال والفهم الذاتى (Eisenstadt, 1992). وعلى عكس الصياغات الأصلية لاتصال الأنا بالآخر والتى قدمها بوبر وهى صياغات يغلب عليها الحماس - وإن كانت تتفق مع الروح العامة لكتابات بوبر والتى تعتمد على صور التراث الدينى - على العكس من ذلك فإننى أفترض وجود واقع فينومينولوجى أو وجودى حقيقى لعلاقة الأنا بالآخر وهو يحدد أيضا علاقة الأنا بالأشياء. ومع ذلك فإننى أشارك بوبر وجهة نظره فى أن بعد علاقة الأنا بالآخر تفهم على خلفية واقع الخطاب التاريخى، وأن لها دورا فى تشكيل التضامن الاجتماعى عبر الممارسات ذات المعنى التى تبنى على انخراط الأنا ego فى علاقة (تفاعلية) مع الآخر alter.

ومن هنا فإننى أميل إلى تأييد الفرضية التى مفادها أن هذه الأولوية قد ظهرت فى فترة الاختراق المحورى (انظر المقدمة وما تبقى من هذا

الفصل). إن فهم العلاقة العملية بين الأنا – الأشياء عبر العلاقة بين الأنا– الآخر، والتي تجمع خيوط المعاني والمزايا (المنافع) العملية، هذا الفهم هو الذي سهل على الفراعنة "تطوير" عقلانية عملية وتحويلها فيما بعد إلى تفكير عام يعرف فكرة الصالح العام ويوظفها. إن هذا الصالح العام يعد نمطا خاصا تم تداوله ونشره عبر صور متعددة من التراث ارتبطت بالاختراق الذي تحقق في العصر المحوري خاصة في صوره "الغربية".

ومن الأمور الحاسمة فيما يتصل بهذه الصور من التراث وجود علاقات متميزة بين التفكير العملي والعدالة، فهما يرتبطان سويا من خلال اعتمادهما المشترك على تصورات حول الصالح الاجتماعي والإنساني وتدرج المصالح المرتبطة به (MacIntyre 1988 : 23). ومن ثم فإن الخطوة الرئيسية في التحليل ترتبط بالتحول من مستوى العقلانية العملية إلى مستوى إمكانية تحقيق التواصل (العام) لتوليد تفكير عام، قائم على فكرة العدالة. فمن السهل تصور وجود فاعل لا يدرك مستوى الصالح العام، طالما أن فكرة النطاق (العلني) نفسها هي فكرة مشتقة تم إنتاجها داخل صور معينة من التراث (انظر الفصول الثالث والرابع والخامس)، إلا أن فهم فعل الممارسة، الذي يسعى إلى الانخراط في علاقة ترابطية مع الآخر، هذا الفعل يرتبط بتعريف الفاعل ذاته. ومن ثم فإن ما نطلق عليه العام العلني Publicness يتطلب تجديد خطابي سردي أكثر تفصيلا – والذي أربطه بما أسميه الاختراق المحوري – يوضح أداة تحقيق إدراك المصالح العليا.. أعني نوعا خاصا من التفكير يطلق عليه "التفكير العام" والقواعد والفضاءات التي تحكم هذا السعي (والذي سوف يعرف في وقت ما "بالمجال العام").

ومن هنا يكون من الضروري ظهور نمط من التفكير يتيح تحديد مصالح محددة يجب السعي إلى تحقيقها ووسائل لتحقيق هذه المصالح، وهذا

النمط من التفكير يكون أكثــر أهميـــة مــن تحديــد "المـــصالح" interests أو المصالح الاجتماعية social goods فى شكل مقولات فكريـــة اجتماعيـــة محددة سلفا. ولقد بنيت ذلك من خلال التعريف العام للتراث الذى تم تبنيه هنا من أجل تقديم تحليل لظهور المجال العام منذ الاختراق المحـــورى وحتـــى ظهور الحداثة، وذلك بالاعتماد على التحليل الجينولوجى لصور محددة مـــن التراث (انظر الفصل الثالث والفصل الرابع). لاشتقاق موتيفات (عناصــــر) سوسيولوجية تساعد على تلوين (بناء) تصور عن التفاعل والترابط الـــذاتى تكون بذلك مفيدة لنظرية المجال العام المعاصرة (انظر الفصل الثانى)[٣].

ويستطيع المرء أن يتتبع جـــذور هـــذه المناقـــشات حـــول الرابطـــة الاجتماعية وحول الممارسة فى الأفكار النظرية التى طرحت فـــى العـــصر الذهبى للحداثة، أعنى القرن التاسع عشر. فلم يبعد ذلك عن انتباه ماكنتير فى نقده المبكر لفكرة المجتمع المدنى وفى تركيزه على الممارسة، خاصة عندما أشار إلى أن كارل ماركس قد أهمل فى كتابه بعنـــوان "أطروحـــات حـــول فيورباخ" Theses on feuerbach، القـــول بأن الممارسة يجب – طالما أنها لا تعتمد على المصالح الفردية المجزئة – أن يتم تدعيمها من خلال غايات، أو أهداف عليا ومصالح عليا: مصالح لا يمكن أن تتحقق وغالبـــا مـــا يـــتم تعريفها بشكل غامض، ولكنها تثير القدرة علـــى التفكيـــر العملـــى وعلـــى الممارسة التفاعلية للفرد (MacIntyre 1994). وباستخدام القاموس الأكثر دقـــة للنظرية المعاصرة حول الممارسة ، فإن هذه القدرة على التفكير العلمى يشار إليها على أنها البناء التواصلى للممـــارسة (Schatzki 2001:50). لقد اقتـــرب ماركس من الاعتراف بهذه الملكية للممارسة عندما أشار إليها علـــى أنهـــا "نشاط موضوعى" وهو مصطلح استخدمه لأول مرة هيجل وفيخته. ولكـــن تسييس نظرية ماركس فيما بعد عام ١٨٤٨ دفعه إلى تقديم نقد مختلف تمامًا لفكرة المجتمع المدنى، الذى يقوم على "الأبنية" وليس على العلاقات.

وطبقا "للطريق الذى لم يسكله" ماركس (MacIntyre 1994)، فإن الغايات وقدرة الأفراد على أن يدركوا "المصالح العامة"، له أهمية خاصة، حتى وإن لم يشترك الأفراد فى هذه الغايات وإنما يتم تفسيرها بشكل فردى وبطرق مختلفة أو حتى متصارعة. وبعبارة أخرى فإن فكرة الغايات أو الأهداف تعد فكرة هامة لشرح الممارسة حتى وإن اقتنع الفرد أن الفاعلين الأفراد يشغلون مواقع مختلفة داخل العلاقات الاجتماعية، بسبب الاختلاف فى القوة واللاتكافؤ فى توزيع الموارد. ومن ناحية أخرى فإن إهمال فكرة "المصالح العامة" فى النظرية الاجتماعية الحديثة تخلق مشكلة كبيرة، تنبع من محاولة خلق لغة أكثر موضوعية تتجافى مع الخلافات الأيديولوجية. ولقد اتضح ذلك فى إشارة لاورنت سيفنوت Laurent thevénot للمناقشات حول ما أسماه "التحول نحو الممارسة فى العلوم الاجتماعية" فكتب يقول:

> ابتعد علم الاجتماع – عندما قطع صلته بالفلسفة الأخلاقية والسياسية – عن فكرة الصالح (العام).. فقد حل محلها مفاهيم أخرى مثل "القيم" و"المعايير".. وهى مفاهيم يفترض أن تكون مفاهيم حيادية ووصفية. ولقد أدى هذا إلى موقف غريب حاول فيه جل علماء الاجتماع – الذين غالبا ما ينغمسون فى قضايا أخلاقية وسياسية (بشكل صراع أحيانا وضمنى فى أحيان أخرى) – أن يقدموا تفسيرات للعالم الاجتماعى لا تعترف بانشغال "الفاعلين" بفكرة الصالح العام (Thévenot 2001: 59).

وتمثلت استراتيجية هبرماس لسد هذا النقص، أولًا فى الاعتماد على أفكار عديدة مألوفة والتى وجدها فى الأعمال النظرية لفيكو وماركس وحنا أرندت، هذا من ناحية.. وعلى تراث البراجماتية من ناحية أخرى. ومع ذلك فقد أصر هبرماس على السعى الحثيث نحو تأكيد المسار الموضوعى

للعلم الاجتماعى والذى اعتبره ملائما لحقبة العلم الحديث، طالما أنه تحـــرر من الخطاب الفلسفى. ولقد أدى هذا المنحى إلى خلق صور مصغرة إضافية تقف جنبا إلى جنب مع نظيرتها فى النظرية الليبرالية فى أمريكا الـــشمالية. ومن ثم فإنه لم يسهم فى حل المعضلات الماركسية ومـــا بعـــد الماركـــسية (انظر المقدمة)، بقدر ما أسهم فى تعقيدها خاصة بعد أن انتـــشرت أعمـــال هبرماس فى الولايات المتحدة أثناء حقبة التسعينيات وبعد "نهاية الشيوعية".

ولقد كانت فكرة عالم الحياة **life world (Lebenswett)** فكـــرة حاســـمة بالنسبة لمعالجة هبرماس المشتركة للممارسة والاتصال، كما كانت حاســـمة بالنسبة لتطوير مفهوم "الفعل الاتصالى". فهذا المفهوم الذى له جذور فلسفية- فى مجال الفينومينولوجيا - لا يمكن شرحه بسهولة فى ضـــوء مفهومـــات سوسيولوجية كما صرح بذلك هبرماس نفـــسه **(Habermas 1987 [1981] : 119-20)**. ومع ذلك فإن فكرة عالم الحياة تفتح آفاقا لتحليل سوســـيولوجى للـــديناميات الاجتماعية لصور التراث، والتى كان هبرماس يحب أن يصفها باستخدام لغة هيجل بأنها "العادات الاجتماعية" **customs**. لقد نظر إلى مفهوم عالم الحيـــاة بوصفه مركز "الفعل الاتصالى" الذى يسهل عمليـــة الفهـــم المتبـــادل بـــين الفاعلين، والتى تبنى على ضرب من المفاوضة المفتوحـــة حـــول تعريـــف الموقف التفاعلى (**Habermas 1984 [1981]**).

ويشكل عالم الحياة بالنسبة لهبرماس ضرورة أولية لعمليـــة التنـــشئة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعى، و"إعادة الإنتاج الثقافى"، وجميعها عمليات مستقلة عن "النسق" الاجتماعى، وعن الآلة الحديثة للمجتمـــع التـــى تـــؤدى وظائفها عبر المشروع الرأسمالى والقوة المحركة للبيروقراطيـــات الحديثـــة (**Habermas 1987 [1981: 113-197]**). ومن ثم فإن عالم الحيـــاة يتكـــون مـــن النسيج الاجتماعى الذى تتطور فيه العقلانية العملية والذى يؤسس للإحساس

بالعدالة، والاهتمام بالصالح العام (المشترك)، والقدرة الاتصالية للخطاب العام ليحدد طبيعة هذا الصالح العام ويطالب بتحقيقه. وفى التحليل الأخير فإن عالم الحياة، هو المصدر المحرك (المولد) للأخلاقيات الخطابية التى لها وظيفة نهائية هى أنها تضع أسسًا لشرعية مأسسة القانون (Habermas 1996 [1992]). وبالنسبة لهبرماس فإن الجزء الخير (الفاضل) من التراث – والذى لم يكن يصفه بهذا الوصف إلا نادرًا بعد محاورته مع جادامر – هو هذا التناسق المادى الاتصالى والعملى فى عالم الحياة، وذلك قبل أن يضفى عليه الطابع العقلانى عبر أخلاقيات الخطاب وعبر القانون. إن هذه المادة الخام تأخذ فى البداية شكلا خطابيا عبر الفعل الاتصالى، أى عبر الكلام الذى ينتهى إلى فهم ذاتى عام.

إن الفعل الاتصالى يؤكد هذا الفهم المتبادل كما يؤكد ما يصاحب ذلك من تعريفات لأنماط الفعل وتأكيد سلطتها وذلك عبر حركة هادفة تؤدى إلى إجماع اتصالى بين الفاعلين. إن الأهداف (أو الغايات) هى نفسها الإجماع، والذى يتم الوصول إليه عبر تأويل الموقف وفهم المصالح المشتركة التى تجسد من خلال أداء الفاعلين بشكل مستقل. ومن الجوانب السلبية (المظلمة) لهذه العملية فرض معايير تتصل بالعادة ("تقليدية") لا تتأسس على حصافة العقل، تم فرضها على عملية التنوير. ويظهر هذا التناقض من عدم قدرة التراث المتعارض مع العقل – عالم الحياة غير العقلانى – فى أن يضفى الشرعية والعمومية على هذه المعايير عبر صور حرة من التفاوض والنقاش، وهى التى تضمنها القوانين والدساتير.

لقد أنكر هبرماس على التراث أن يكون له أى قدر من العقلانية المستقلة قادرة على أن تسهم فى خلق مثل هذا الإجماع. ومع ذلك فإن إمكانية وجود الميل إلى العقلانية تبدو قائمة فى عالم الحياة، الذى يحقق

درجة بعيدة من الاستقلالية عن القوى التى تضفى الطابع العقلانـــى بـــشكل وظيفى بحت على النسق الاجتماعى، وأعنى بها قوى الرأســمالية الحديثـــة وبيروقراطية الدولة الحديثة. وما يثير الاهتمام هنا هو أن هبرماس لم يستعد الثنائيات السوسيولوجية المعروفة بين "التقليد" و"الحداثة"، ولكنه كان يرى أن إمكانية وجود توتر وثنائية داخل عالم الحياة نفسه، يعتمد على درجة استخدام إمكانياته العقلية.

إن مفهوم هبرماس حول عالم الحياة يضع أساسا لتشكيل المجال العام على مستوى الوحدات الاجتماعية الصغرى فى إطار يخلو من القوة، فالقوة- وفقا لمفهوم هبرماس- تكمن فى وسائط الاتصال داخل النسق المتعلقة بالنقود والآلة الإدارية. إننى أعتبر أن هذه الفكرة حول الاستقلال الاتـــصالى ومـــا يصاحبه من تأثير "قوة مستأنسة" تعد ضرورية للفهم والترابط فى ذات البـــين، وهو فهم وترابط تتصاعد قواه إلى أن تصل إلى المجال العام. ومـــع ذلـــك فـــإننى أريـــد أن أوضـــح أن الاتـــصال القـــائم علـــى القـــوة المستأنـــسة (أو اللطيفة) لا يتساوى مع الاتصال المتحرر من القـــوة وهـــو لا يتـــضمن بالضرورة تحررا كاملا من السلطة. على العكس من ذلـــك فـــإن الطريـــق الرئيسى لاستئناس القوة عبر صور التراث يكون عن طريق السماح لوجود أشكال من السلطة فى أى تكوين اجتماعى عبر النقل (من جيل إلى جيـــل) أو التنافس. وتعتمد هذه العملية على آلية يحاول مـــن خلالهـــا التـــراث أن يحصن أنصاره من أن ينظروا إلى القوة بوصفها غاية فى حد ذاتها للفعـــل الاجتماعى. إن هذه الآلية لا تعد بمثابة وصفة سحرية ولكنها يجب أن تعمل على نحو جاد لكى يتمكن التراث من الاستمرار فى الوجود. إن الثمن الـــذى يدفعه التراث يكمن فى الفشل فى تحقيق هذه العملية التخصصية وإذا حـــدث ذلك فإنه يدخل فى حالة من الاضطراب وفى أزمة عميقة أو حتى فى انهيار وتحليل.

ولقد كانت الآليات التحصنية المشابهة التى أنتجتها الحداثة الليبرالية لكى تحقق قدرا من الامتثال مع إرادة القوة – عندما توجد هذه الإرادة – كانت هذه الآليات مختلفة فى طبيعتها (انظر الفصلين الخامس والسادس). لقد كانت هذه الآليات متجذرة فى المجال الخاص الذى له حدود تميزه عن المجال العام، فلم تكن هذه الآليات موجودة فى ممارسة العقل العام عبر التفكير العقلانى. فالمحقق أن قضية القوة المستأنسة تتحول هنا إلى مجال جديد معرف فى حد ذاته وتسكن هذا المجال، وهو المجال الذى يعرف بالمجال الخاص، وهى تتعامل مع "الفاعل المستقل".

إن اختيار هبرماس لإدخال مفهوم عالم الحياة إلى البنية الأساسية للتكامل الاجتماعى من خلال مقابلته بمفهوم القوة التكاملية الوظيفية للنسق الاجتماعى، يعتمد على افتراضات نظرية قوية. أنها تتكون من النظر إلى عالم الحياة كفضاء اجتماعى واتصالى يتمكن الفاعلون داخله من تحقيق الفهم المتبادل من خلال تفسيراتهم المختلفة للتراث، عبر مساعدة الإمكانية العقلانية للفعل الاتصالى (انظر تفسيرا مشابها لهذا فى Casanova 2001). ويبدو أن هبرماس قد قدم هنا صورة دقيقة للمنحى الذى أشرنا إليه من قبل والذى ينظر إلى التراث بوصفه مصدرا أو مخزنا يستخدمه الفاعلون لتفسير الموقف الاجتماعى ويستمدون منه توجههم إلى العالم، أو أنه يكون بالنسبة لهم مصدرا للحلول النظامية لعدد أوسع من المشكلات الاجتماعية. إن التراث يبدو هنا كأساس لموارد متعددة تستخدم فى بناء العلاقات الاجتماعية وأبنية التعاون والرفاهية وشبكات الدعم المتبادل وإعادة بنائها والمحافظة عليها. ومع ذلك فإن هذا المدخل ليس كافيا للنظر إلى عوالم الحياة المعتمدة على التراث كمصادر للتكامل الاجتماعى. إن ضمان حدوث ذلك يتم عبر استخدام فكرة أوسع نطاقا، فكرة دوركايمية حول المجتمع تقوم على مفهوم التضامن العضوى.

ولقد عمل هبرماس بوضوح عبر هذا المسلك فى نظريته عن الفعل الاتصالى (Habermas 1987 [1981] : 43-111) ولكنه عندما فعل ذلك فإنه أوجد حلقة اتصال بين الفهم الضيق النطاق للعلاقة بين الأنا والآخر (وهى علاقة ضيقة النطاق بطبيعتها) والفهم الواسع النطاق "للمجتمع" (وهو بناء واسع النطاق بطبيعة). ولقد اتضح ذلك فى عدم التوازن، فى الأعمال التى ظهرت بعد ذلك فى رسالته للأستاذية، والتى تكيفت بشكل واضح مع علم الاجتماع الدوركايمى- الوظيفى. إن هذا التحدى قد دفعه من ناحية إلى أن يغفل تحديد مجالات الفعل الاجتماعى التى يحكمها المنطق الوظيفى، وأن يتشدد، من ناحية أخرى، فى التركيز على مبدأ "التكامل الاجتماعى"، وذلك بالبحث عن بديل وظيفى، ووحدة فى الأداء الوظيفى للتواصل. إن مسألة التكامل الاجتماعى التى شكلت اهتمام علم الاجتماع الحديث قبل هبرماس بكثير قد أنتجت إعادة تعريف دقيق للأفكار الخاصة "بالدين" و"المجتمع" والعلاقة المتبادلة بينهما وذلك عبر مسيرة ظهور علم الاجتماع وتطوره (Salvatore 1997 : 23-40) . إن فكرة وجود مجتمع يقوم على التضامن العضوى، هذه الفكرة قد صورت على أنها تطور لفكرة التكامل الكامن فى "الدين".

الدين والتحولات المحورية

لقد أدت الأطروحات الماركسية التى تلت تفكيك فيورباخ الراديكالى للدين إلى فك العلاقة بين الدين والممارسة وجعلت هذه العلاقة مركز أيديولوجية التراث. لقد تم وصف الدين على أنه الأداة الحاسمة للسيطرة وأنه المظهر الرئيسى للاغتراب الإنسانى، الذى يجب تجاوزه عبر جدل المادية التاريخية. ولم يسترد الدين إلى اعتباره الوجودى الا من خلال جهود دوركايم لبناء القوانين السوسيولوجية. لقد حاول علم الاجتماع عند دوركايم – والذى سبقته

عديد من الأفكار الأنثروبولوجية والثيولوجية التي تراكمت في أعمال الأنثروبولوجي ذي النزعة الثيولوجية "وليم روبرتسون سميث" (Asad 2003 : 32-33) – أن يعيد تفسير الدين على أنه القوى الرئيسية في تحقيق التماسك الاجتماعي حيث يقوم الفرد من خلاله باستدماج القوة الكامنة هناك في العالم الجمعي للعلاقات الاجتماعية. لقد نظر دوركايم إلى الطقوس على أنها الرابطة الاتصالية الرمزية بين الذات والموضوع ، وهي الضمان لتحقيق الموضوعية في الرابطة الاجتماعية، والتي تحدد القوة المعيارية التي تحكم الالتزامات عبر نوع من التضامن العضوي الذي يقوم على قدر من الإجماع. ومن ثم فإن الدين يصبح لحظة استراتيجية في عملية إنتاج التماسك داخل المجتمع الحديث، وهو التماسك الذي يعيد أفراز أخلاقياته المدنية على نحو مستمر (cf.Robertson 1970; B. Turner 1991, 1992; Kippenberg 1996)

لقد تبني دوركايم منحى تطويريا للدين كقوى عضوية في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي، وبذلك فقد فصل شبكة العلاقات بين الممارسة الدينية والبعد الفكري للمصالح العليا المتجسدة في الله وصفاته. لقد أهمل دوركايم درس الطريقة التي تتشكل بها الأفكار الجامدة والممارسة، وكيف تنتقل؛ بعبارة أخرى فإنه قد فهم الدين باعتباره غير مرتبط بأي علاقة بنائية بالتراث بالمعنى الذي فهمه ماكنتير (انظر أيضا Tarot 1993) وسيرًا على خطى دوركايم مال علم الاجتماع الديني في الغالب إلى افتراض وجود هوية لشكل ما من أشكال التراث (غير محدد المعالم) في مقابل الدين (المحدد المعالم). إن الدين كاساس قابل للتطوير والتحديث للتكامل الاجتماعي يظل شيئا عتيقا "وتراثيا"، إذا لم يرتق عبر هذا الخط التطوري. أما ماكس فيبر فقد فهم علم الاجتماع الديني على نحو مختلف داخل نظريته الاجتماعية الأوسع، وقد قدم عناصر ذات قيمة لتعريف التراث متجنبا المبالغة في تعريف الدين.

ولكن قبل الانتقال إلى فيبر، قد يكون من الملائم أن نلفت الانتباه إلى المحاولات التى جرت للربط بين تراث إميل دوركايم والتراث الوظيفى لفهم الدين كقوة رئيسية لتحقيق التماسك فى المجتمع وكمصدر رئيسى للتكامل الاجتماعى، وهى المحاولات التى جاءت من قبل منظرين أمريكيين عديدين ممن يهتمون بدراسة "القيم المشتركة" و"المدنية". لقد ظهرت هنا، وفى الثلث الأخير من القرن العشرين فكرة "الدين المدنى" للإشارة إلى القوى الثقافية القادرة على أن توفق بين التراث والحداثة (Bellah and Hammond 1980؛ وانظر أيضا لتطبيق هذا النموذج النظرى على الدين الإسلامى Hefner 2000).

ويعتبر بيتر برجر Peter Berger من علماء الاجتماع الذين درسوا بوعى تطبيقات المنحى السوسيولوجى على الدين قبل محاولة التناول الموجز لمفهوم "الدين المدنى"، وذلك بالاعتماد على وجهة نظر فينومينولوجية لعالم الحياة، فلقد أكد برجر فى وجهة نظر أصبحت من كلاسيكيات علم الاجتماع الدينى (Berger 1967)، على أن الدين "هو مشروع إنسانى، يتم من خلاله بناء عالم مقدس" (المرجع السابق: ٢٥)، والذى "ينظر إليه الإنسان على أنه يشكل واقعًا أقوى منه.. ومن ثم فإن هذا الواقع يضفى على حياته نظامًا ذا معنى" (المرجع السابق: ٢٦). إن جذور فكرة القانون الكلى أو الناموس Nomos – والتى أثرت على الديانات الإبراهيمية فى علاقتها المعقدة بتراث الفلسفة اليونانية– هذه الجذور تتصل بهذه المواجهة (بين واقع الأرض وواقع السماء). ووفقا لما ذهب إليه برجر فإن مفهوم الناموس أصبح مصدرا لإضفاء الشرعية على نظم ومؤسسات اجتماعية مختلفة. ومن ثم فإنه لعب دورا وظيفيا كجذر لعملية خضوع العلاقات الاجتماعية للمعايير. وهنا نجد أن الدين يكون أولًا وظيفيا فى إضفاء الاستقرار على العلاقة بين الفاعل والعالم، كما يخبرها الأول، ومن ثم فإنه يعمل على غرس هذا الفاعل فى عالم الحياة، ثم حدث لاحقا أن تم النظر إلى الدين على أنه يعمل على

اغتراب الفاعل عن مصادر قوته (أو قوتها)، فهو يجعل الفاعل البشرى يبقى خارجا عن ذاته/ أو ذاتها.

وبالرغم من أن برجر قد أشار إلى ماكس فيبر لربطه الـــدين بعمليـــة العقلانية، التى يحاول فيها الإنسان أن يعيد التعامل مع هـــذه الخبـــرة مـــن الاغتراب، على الرغم من ذلك إلا أن المصدر الأساسى لبرجـــر- دون أن نستغرب ذلك- كان هو دوركايم: فلم يرفض برجر وظيفية دوركايم ولكنـــه أعاد تشكيلها عبر تأكيد الوظيفة المعيارية الكلية للدين عبر تأكيـــده لفكـــرة "الناموس" كمعنى ذاتى، والذى أعاد تفسيره بطريقة وظيفية. ولقد ساعده على إعادة الصياغة هذه ما قام به من توسيع الآثار المترتبة على عملية التباعـــد الاجتماعى. إن برجر هنا لم يعد يتمسك بالافتراض الفينومينولـــوجى الـــذى ينظر إلى الفاعل بوصفه إنسانا وحيدا يواجه العالم. ولكنه يركز على المهام الموكلة لهذا الفاعل الذى يجب عليه أن يتكيف مع صور عقلية على درجـــة عالية من التباين والتنظيم. فالفاعل هنا ليس كائنا اجتماعيا مفـــصولا عـــن الواقع الموضوعي أو مغتربا عنه، ولكن عليه أن يعيد بناء النظام المـــصغر للحياة عبر تجارب صغيرة متناثرة من خلال إضفاء المعنى عليها.

وبهذه الطريقة فإن برجر- والذى تبعه على التو لوكمـــان **Luckman** (١٩٦٧) – قد شيد ضربًا من الفوضى أو من النزعة الفوضوية عن طريق تقديم تعريف عبر تاريخى للدين ينبع أساسا من إعادة فهـــم معنـــى الـــدين ووظيفته، والتى كانت قد تبلورت فى الخمسينيات وبداية الستينيات بالولايات المتحدة الأمريكية، وإلى حد ما فى ألمانيا، فى فترة التحديث وعبر "التغيـــر الثقافى" العميق الذى تم تحت شعار نمو الفردية. لقد كان من نتيجـــة ذلـــك اختزال الدين إلى عملية بحث ذاتى عن المعنى عبر القوة المعياريـــة. ولقـــد حاول منظرون اجتماعيون بارزون من أمثال روبـــرت بـــيلاه **R.N.Bellah**،

وكلفورد جرتيس C. Geertz أن يعمقوا هذا المنحى، وإن كان من زوايا مختلفة. ومن الأمور اللافتة هنا أن جريتس قد قدم أمثلة على الدين كما يفهم على أنه نسق ثقافى يخضع للتغير، كما يتبدى فى التجليات المختلفة للإسلام فى هذه الأماكن المتسعة الأرجاء - ليس فقط من الناحية الجغرافية بل ومن الناحية الثقافية أيضا- مثل المغرب وأندونيسيا. إن الدين هنا وبوصفه "نسقا ثقافيا" يتشكل بطرق عديدة كلما انتقلنا من عالم ثقافى إلى آخر، بل إن الوظائف المرتبط به ليست متشابهة (Geertz 1973: 87-125). إن هذا النمط من التعريف للدين يمكن أن يتلخص فى أنه محاولة وظيفية للبحث عن "المعنى".

ووفقا لهذا المنحى فإن تخصيص الدين كمصدر للمعانى الكلية وكمصدر للناموس تنطبق على أكثر المجتمعات الغربية الحديثة، بدءًا من المجتمعات التى توجد فيها قاعدة بروتستانية قوية، وانتهاءً بالأمم البروتستانية الجديدة، حيث تتطلب الوظيفة الثقافية للدين فى تكوين هوية جمعية إجماع عام قوى، ويعكس كلا النمطين للأداء الوظيفى الثقافى الوظيفة الـ "الأصيلة" للدين وبالتالى يعملان على تطوير هذه الوظيفة. ولقد أكد برجر نفسه على هذا النوع من الأداء الوظيفى، والذى تمت البرهنة عليه بشكل أكثر قوة من خلال زميله لوكمان، الذى أكمل العمل من خلال حصر الدين فى قضية "التدين" religiosity الفردى أو الشخصى. ويعكس هذا المفهوم مركزية البحث عن "المعنى المطلق للحياة"، ومن ثم فإنه حتى بالنسبة لحركات التحرر الجنسى فإنه يمكن أن تكون تعبيرًا عن نوع خاص من التدين الذى يتسم فى الغالب بالفردية والخصوصية والجوانية (Luckmann 1967 : 69-114). ومع ذلك فمن خلال التأكيد على استمرارية وظيفة الدين - الناموس ضد أى شكل من أشكال التحلل الثقافى للدين. فضل برجر تقديم تعريف أكثر دقة وأكثر

اختصارًا للدين على أنه جوهر فوق تاريخى. وبذلك يكون قد اعتمد تعريفًا دوركايميًا – وظيفيا محدثا "للدين" يتوازى مع نمو النزعة الفردية فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

أما طلال أسد Talal Asad، وهو أنثروبولوجى، فقد كان أكثر نقاد هذه الرؤية للدين تميزًا وأكثرهم ميلا للمنحى الجينولوجى. فقد نظر إلى هذه الفكرة الغامضة ذات النظرة الأحادية للدين على أنها لا تمت بصلة بشبكة الروابط الاجتماعية والممارسة والقوة. وفى ضوء ذلك نظر إلى مفهوم "الدين" على أنه يبدو يتشكل غربى حديث ساهمت فى تشكيله الأنثروبولوجيا فيما بعد حركة الإصلاح وهى أنثروبولوجيا خاصة بالغرب والأجزاء التابعة له (Asad, 1993: 28; Tooker, 1992) . لقد رفض أسد فكرة تعريف الدين فى ضوء مصطلحات عامة (أو عالمية)، ليس فقط "لأن العناصر المكونة له والعلاقات التى يقرها لها بعد تاريخى، ولكن لأن هذا التعريف فى حد ذاته هو نتاج تاريخى لعمليات خطابية" (Asad 1993 : 29). أما فيما يتصل بفكرة الرمز على وجه الخصوص كما استخدمت لتعريف جوهر الدين كما فى أعمال جريتس، فإن طلال أسد قد عارض استخدامه لمجرد أنه يعمل بمثابة حامل للمعنى. وهو بذلك لم يهتم بتثمين فكرة أن الرمز له وظيفة معقدة فى تأسيس العلاقات بين الموضوعات والأشياء وتجميع هذه العلاقات (انظر المرجع السابق: ٣١). إن التركيز الأساسى فى التحليل يجب أن ينصب على الطريقة التى تعمل بها الرموز فى الممارسات العملية، كما تظهر فى نطاق حقل تراثى معين. ومن ثم جاءت الخطوة التالية فى النقد الذى قدمه أسد والتى تشكلت فى شكل اعتراض جوهرى على النظر إلى الدين بوصفه نسقًا فى حد ذاته حيث كتب يقول:

> لا يمكن فهم الرموز الدينية... بمعزل عن علاقاتها التاريخية بالرموز غير الدينية أو بمعزل عن تجسيداتها فى الحياة الاجتماعية، تلك الحياة التى يعد العمل والقوة أحد ملامحها الأساسية.. ولا يعنى ذلك أن معانى الممارسات الدينية وصور التعبير عنها يجب البحث عنها فى الظواهر الاجتماعية، وإنما يعنى أن إمكانية وجود هذه المعانى وتلك التعبيرات وما تتمتع به من مكانة سلطوية يجب أن تفسر بوصفها نواتج لنظم وقوى تاريخية محددة المعالم (المرجع السابق: ٥٣-٥٤).

ويتضمن هذا النقد القول بأننا لا يمكن أن نقارن الأديان كوحدات نظامية، ولكن يجب أن ندرس صور التراث الأوسع، التى تتشكل فى إطارها المفاهيم الدينية بوصفها مشاريع تصورية يتم تناسجها مع صور من الخطاب التى ترتبط بممارسات معينة وأشكال معينة من الحياة، وتفرض عليها سلطتها (المرجع السابق: ١٧).

ثمة مخاطرة واضحة للتذبذب بين التعريف عبر التاريخى للدين "كمجال" أو "حقل"، أو حتى "نسق" (تتركز حول الأمور الداخلية، وجوهر الشيء وتعتمد فى سياق المجتمع الحديث على معنى الخصوصية)، وهو تعريف ارتبط بالتيار الأكثر انتشارًا وتأثيرًا فى علم الاجتماع الدينى، فثمة مخاطرة هنا للتبذبذب بين هذا التعريف المحدد للدين وبين التعريف الأقل تحديدًا (أو غير المباشر) للدين والذى يحيل الدين إلى مفهوم آخر وهو مفهوم "الحضارة". إن هذا الضرب من عدم التحديد (أو التذبذ) يقلل من إمكانية تحقيق تحليل متكامل، ويعيد من جديد المعضلة القديمة المتعلقة بكيفية التوفيق بين "اليهودية والفلسفة الأثينية"، أى ديانة اليهود وحضارة الإغريق (انظر الفصل الثانى). ومن أجل تجنب هذا الالتباس وعدم التحديد فسوف أبدأ هنا

بتطوير إطار تحليلى يحاول أن يربط بين صور مختلفة من التراث المتعلق بالعقل العملى الذى تم توارثه من الفترات الحاسمة فى أواخر العصور الوسطى، والتى سبقت ظهور الحداثة، وربط هذا التراث بصور التراث الأقدم التى ارتبطت باختراقات تاريخية والتى شكلت التكوينات الحضارية لمنطقة أوروبا والبحر المتوسط، وما ارتبط بها من مكونات. وفيما تبقى من هذا الفصل فسوف أبدا فى النظر إلى الإسهام الذى قدمته نظرية العصر المحورى لكى أقوم بتنقيح هذا الإطار التصورى التحليلى. أما فى الفصل الثانى فسوف أربط هذه المناقشة للأبعاد "المحورية" لصور التراث بالمقولة القائلة بأن أبعاد الفهم الذاتى - وهو الإرث الفكرى لحقبة الاختراق المحورى- يمكن أن تدرس على نحو جديد من خلال مفهوم الممارسة العملية، والتى كانت مفهوما أساسيا فى فهم طريقة أداء صور التراث.

ومن ثم يجب أولا أن نولى أهمية لماكس فيبر، وهو من أول من أشاروا إلى أهمية الإطار المحورى، وذلك بسبب تجنبه التعريف عبر التاريخى للدين. فلم يكن ماكس فيبر مهموما باستخلاص نتائج أنثروبولوجية عامة من ملاحظاته لخبرة الإنسان للفجوة الكونية (أى الفجوة بين واقعه وبين عالم ما وراء الطبيعة)، ولكنه ركز على إعادة بناء الطريقة التى ساهمت بها الصور المختلفة لتبرير وجود الله فى مقابل وجود الشر فى الأرض، ومن ثم التوصل إلى طرق للخلاص الفردى. كيف ساهمت هذه الطرق أو الأساليب فى تأسيس صور محددة للسلوك عبر وسطاء اجتماعيين وثقافيين. ويصب هذا المنحى جل تركيزه على ظهور أنماط من العقلانية فى شئون الحياة اليومية خاصة بين النخب الفكرية -الثقافية (انظر: Sadri 1992). وبذلك فإن الدين لا يكون مجرد إيمان يؤيده اعتقاد موضوعى، أو مجرد سر بين الإنسان والهوية المقدسة للجماعة، أو مجرد طقس جماعى تتم صياغته

كمذهب دينى. ومن ثم فإن الدين لا يمكن تعريفه بطريقة موضوعية أو وظيفية. إنه آلة فعالة لإنتاج "القيم" ومعايير السلوك التى تسهم فى ترقية السلوك الثقافى – وليس مجرد الأنماط الفكرية فقط – عبر تنمية الاستعدادات عند الأفراد واحتواء هؤلاء الأفراد احتواء يتم بعيدا عن دوائر النخب ذاتها. لقد حاول فيبر أن يعطى طابعا سوسيولوجيا منظما للمنحى الذى اتخذه نيتشه لفهم الحضارات – وبخاصة الحضارة الغربية المسيحية – عبر فهم جينولوجى لعمليات الخضوع والتحول والتطبيق والتى ظهرت عبر شكل منظم من إرادة القوة التى فرضت على "الديانات العالمية" World religions (انظر: Szakolczai 1998; Abaza and Stauth 1988).

ومع ذلك فإن الفكرة التى ظهرت فى عمل فيبر قد اقتربت من فكرة إضفاء الطابع الموضوعى الثقافى والوظيفى على الدين. تلك هى فكرة الدين الثقافى kulturreligion. والحق أن التركيز على مثل هذا المفهوم يمكن أن يؤدى إلى ضرب من الخلل طالما أنه يبسط وجهة نظر فيبر الرئيسية حول تعقيد العلاقة بين الدين والمجتمع – كما فعلت أجيال مختلفة من منظرى التحديث خلال القرن العشرين. والمحقق أن فيبر مثله مثل دوركايم قد حاول جاهدا ألا يعرف كليهما (الدين والمجتمع) على نحو غامض. ومع ذلك فإن فكرة "الدين الثقافى" تعتمد على وجهة نظر فى الدين على أنه المحرك الأول للعقلانية فى سلوك الحياة. ومن ثم فإن الدين الثقافى يشكل المرحلة الأخيرة للتحول العقلانى لتراث بعينه لكى يسلم الطريق إلى التحلل والاختفاء. ولقد وصل هذا التطور (يقصد فى نمو العقلانية) إلى أوج قوته عبر الحالة البروتستانتية والحالة الغربية والتى من خلالها أصبحت "القيمة" العقلانية للدين الثقافى أمرا غير واضح ومن هنا فإن القيمة تحولت إلى مصدر للعقلانية الادائية المغلفة بالإخلاق المهنية الحديثة وبالآلة البيروقراطية.

ومن ثم فإن الفكرة نصف الموضوعية للدين الثقافى يجب أن تقرأ فى ضوء نماذج السلوك اليومى التى طورتها النخب المثقفة وضمنتها فى الممارسات الخاصة بصور التراث. وتجدر الإشارة إلى أن واحدا من أهم مفسرى فيبر، وهو فيلهلم هنس Wilhelm Hennis، هو الذى استطاع أن يعطى الانطباع بأن الإشكالية الرئيسية عند فيبر (وفى كل مجال علم الاجتماع الدينى لديه) تكمن فى مفهوم "سلوك الحياة" life conduct (Hennis 1987)، وقد فعل ذلك بهدف التغلب على سذاجة النظرية السوسيولوجية عند فيبر والتى ضمنها النموذج النظرى (الفيبرى) حول نزع الوهم من العالم (نزع البهجة) والذى كان آخر وهج فى نمو العقلانية الغربية. وفيما تبقى من تحليل فى هذا الفصل والفصول التالية، أحاول أن أوضح إلى أى مدى ما تزال هذه الفكرة حول سلوك الحياة (أو السلوك الحياتى) ما تزال قائمة وممتدة فى الفهم الذاتى لحقبة ما بعد الإصلاح فى العالم الاجتماعى الغربى، هذا على الرغم من أنها فكرة أكثر تفضيلا من أى مفهوم عبر تاريخى للدين، ومن أى فكرة مصاحبة حول نزع الوهم (بمفهوم فيبر). إن مفهوم السلوك الحياتى يمكن أن يقدم نقطة انطلاق مملوءة بالتحدى، فهو يحاول أن يعيد تأسيس فكرة التراث داخل النظرية الاجتماعية وأن يدمجها فيها، جنبا إلى جنب مع الفائدة التى يقدمها لتعريف الأبعاد "الدينية" لصور التراث.

إن أفضل الطرق لتجاوز الأطر التصورية التى استخدمها فيبر بالإشارة إلى الدين، من أجل التغلب على مخاطر النزعة الوظيفية وسذاجة النظرية الفيبرية (وما طرأ على فكرة الدين من تطوير بإضفاء "النزعة الدوركايمية" عليها (انظر: Szakolczai 1998)، إن أفضل الطرق لتجاوز ذلك كله هى أن نربط النظرية السوسيولوجية العامة عند ماكس فيبر، ونظرية علم الاجتماع الدينى عنده بالإطار التصورى للعصر المحورى فى إطار علم

اجتماع مقارن وتاريخى والتى بدأها دارسون- اتصلوا بماكس فيبر وبالدوائر الفيبرية من زوايا متعددة- من أمثال كارل ياســبرز Korl Jaspers (١٩٥٣ [١٩٤٩]) وألفريد فيبر اللذين سلكا طريقا موازيا مع إيرك فوجلين Eric Voegelin متأثرين على نحو ما بماكس فيبر. إن مثل هذا الإطار المرجعى يكون مفيدا لإضفاء الدينامية على مفهوم الدين المتضمن فى المنحى النظرى لماكس فيبر، وبالتالى الربط بين الأفكار المرتبطة بالدين والحضارة وفكرة التراث.

لقد لاحظ يوهان أرناسون Johann Arnason أن علم الاجتماع الــدينى عند ماكس فيبر وخاصة بعض نصوص من مقاله حول الهندوسية والبوذية، والذى نشر عام ١٩١٦ م فى "مجلة حوليات العلوم الاجتماعية والــسياسية"، هذا المقال قد أشار إلى الفرض الجوهرى فى نظريــة العــصر المحــورى (Arnason 2005 : 22). إن هذه النظرية قد اعتمدت على فرضية عامة حــول طبيعة التحولات الراديكالية التى هيأت الظروف لحدوث اختراق فكرى كبير أدى إلى تعقيد حياة الجماعة وتباين الحقول الاجتماعية لتتميز عن الجماعات القديمة، التى احتكمت إلى رؤى خرافية ودائرية للنظام الكونى. إن المنحــى المحورى سهل لنا الكشف عن أساس مقــارن لدراســة العمليــة المتتابعــة لاكتشاف "الفكرة المتعالية" transcendence عبر الحضارات المختلفة. وهيــأ هذا التأسس لبناء الأداة الرمزية والنواة الخطابية فى إعادة تعريــف أنمــاط الخيال والسلطة التى استدعيت لتعطى شكلا لمزيد من التعقيد فى العلاقــات الاجتماعية. إن نظرية العصر المحورى، مثلها مثل العمل الحــالى، تهــتم بدراسة تطور عمليات الفهم الذاتى بين أفراد المجتمع والتى احتاجــت إلــى صور معقدة من تعريف الذات وتعريف الجماعة والطريقة التى تحكم بها هذه الجماعة والذات، وبالتالى فقد وضعت الأساس للتعرف على أنماط التفكيــر العام ومؤسساته.

لقد كانت نظرية العصر المحورى فى جذرها الأول مشروعا بحثيا يهدف إلى تحديد وتفسير – من خلال المقارنة – التاريخية، والمصطلحات السوسيولوجية – نمط الاختراق الذى أدى إلى ظهور أفكار حول "المتعالى" (أى حول الله) ومحاولة تحديد معالم هذا الاختراق وتفسيرها، والذى أدى بدوره إلى ظهور نوع من الانعكاسية الإنسانية عبر تحولها من الأسلوب السردى للأساطير إلى الاحتكام إلى عقلانية المنطق (Jaspers 1953 [1949]). . وكما ذهب بيجورن فتروك B.Wittrock، فإن ظهور "الفكرة المتعالية" لايمكن أن تفسر تفسيرا دينيا ثيولوجيا، ولكنها تفسر فى ضوء ظهور شكل من أشكال التأمل الانعكاسى الذى يتجاوز تلك الأنشطة التى ترتبط بضرورات الحياة الخاصة بالبشر، كما أنها تنعكس فى صور من التفكير الأسطورى حول شكل العالم. إن الشيء الجديد الذى قدمه الاختراق الفكرى المحورى الذى حدث فى العصر المحورى يكمن بالتالى فى "قدرة البشر على أن يتأملوا وأن يعبروا عن صورة ذهنية للعالم على أنه يختلف عن العالم المحيط بنا والذى ندركه فى التو واللحظة" (Wittrock 2005 : 62) .

ومن ثم فإن نظرية العصر المحورى تقدم أداة استرشادية ونظرية لا تقتصر على فهم الديناميات الذاتية لعملية التباين الاجتماعى والتعقيد الاجتماعى. بل تسهل تفسير تحول كل من الذات والمجتمع والعلاقات المتبادلة بينهما. فالفكرة المتعالية (التى ظهرت فى العصر المحورى) لا يمكن تفسيرها بمعزل عن الإطار النظرى المحورى، حتى وإن لبست ثوبًا دينيًا. إن الاكتشاف الرئيسى الذى حدث فى الحقبة المحورية يكمن فى ظهور توتر بين العالم الحاضر للحاجات المادية ورغبات القوة، وعالم آخر – تم توضيحه عبر الإسهامات التى قدمتها الحضارات المحورية، خاصة فى صورها الغربية والإبراهيمية، والتى سوف أبنى عليها تحليلى اعتبارًا من

الآن. إن هذا الفضاء الحضارى يعتبر مصدرا مولدا للأسس التى يقوم عليها الفهم الذاتى بين أفراد الجماعة وما يرتبط به من أنماط للسلطة التى يمكن أن تكون بديلا لنظيرتها فى العالم المادى – كما تعبر عنه أبنية السيطرة والعمليات الاقتصادية – والفكرة المتعالية هى التعبير الرئيسى عن هذا التوتر. وظهور مثل هذا التوتر وصياغته فى شكل مؤسسى عبر أشكال من الخطاب الفلسفى والقانونى والثيولوجى قد أسس لنوع من التباين الرئيسى فى قيادة المجتمعات الإنسانية. ولقد تجسد هذا التباين فى التباين بين رجال الدين والأدباء (والفنانين) والفلسفة من ناحية والطبقة الحاكمة من ناحية أخرى. كما أن هذا التباين قد اضفى الشرعية على مؤسسة السلطة الأخلاقية التى يمكن أن يمارسها الجانب الأول على الجانب الثانى.

ووفقا لما ذهب إليه أرناسون "فإن التحول المحورى قد وسع الأفق المعرفى، كما وسع المدى الاستراتيجى لمراكز القوة والنخب، ولكن الحجم المتنامى والتنوع فى المصادر المعرفية قد شكل فى هذا الوقت عقبة فى طريق احتكار القوة" (Arnason 2005 :47). ومن ناحية أخرى فإن المرء يجب أن يحترز من أن هذا البعد الاجتماعى السياسى للاختراق المحورى لا يمكن مقارنته باختفاء أنماط معينة من النظرة إلى الكون (اختفاء السرديات الميثولوجية حول الكون) وإحلالها بنظرة جديدة أكثر حصافة لها خصائص دينية وقانونية وفلسفية (إنها الرؤية الكونية لمنطق العقل). ومن ثم فإن الطابع الأكثر حسمًا للفكرة المتعالية المحورية يظهر أمامنا جليا إذا ما ابتعدنا عن وضعها فى إطار تنميط كوزمولوجى والنظر إليها باعتبارها تجسد نمطا خاصا للخطاب الذى يشير إلى الطابع غير المستقر لنظام هذا العالم والحاجة إلى تجاوزه – من خلال إنكار العالم المادى والنظام الاجتماعى السياسى أو محاولة استئناسه عن طريق إخضاع أولى القوة للمحاسبة من جانب قوة عليا

متعالية أو مقدسة، قوة عليا فيها خصائص الوحدة والقدرة الفائقة ليس على الكون فحسب، ولكن على المجتمع البشرى، وبصفة خاصة على روح الفرد، والتى يعد اكتشافها (أو اختراعها) واحدًا من المنتجات الجوهرية للتحولات المحورية.

الفكرة المتعالية، والنبوة، والفلسفة

بالرغم من أن نظرية العصر المحورى قد حددت النقطة الرئيسية من عملية الانقطاع فى وقت يراوح منتصف الألف الأولى قبل الميلاد، إلا أن إيرك فوجلين قد ذهب فى تحليله للنبوة اليهودية والفلسفة اليونانية إلى أن مسار التحول كان طويلا ومريرًا. إن النصوص الإنجيلية والدور الذى لعبه الأنبياء تحتل مكانة ذات أولوية مطلقة فى مثل هذا المنحى، وهى غالبا ما توضع فى موضع هامشى فى الإطار النظرى للعصر المحورى. إن المخاطرة الفلسفية للإغريق، على الرغم من طابعها المتميز، تُقرأ فى ضوء هذا المنحى وفى ضوء قدرتها على أن تكمل مؤسسة الفكرة المتعالية من خلال النبوة اليهودية وأن تتنافس معها.

لقد حدد فوجلين سلسلة من التحولات المتتابعة فى خطاب أنبياء (بنى إسرائيل) حول النظام الاجتماعى السياسى. وعندما وصل إلى المرحلة الحاسمة التى دخلت فيها النبوة مع بداية الحقبة التى بدأ فيها حدوث الاختراق المحورى، قدم فوجلين الدليل على وجود موجات "خارقة" الطابع من الخطاب الوعظى الذى يقوم على إعادة تجميع رموز حول العالم المادى والعالم الروحى والعالم السياسى. إن التقسيم المحورى للوظائف بين الحكام السياسيين ورجال الدين قد ظهر كنتيجة لعملية واسعة وعميقة، لا ترتبط فقط

بشكل من أشكال التباين الخطى. ويعود الطابع الخارق للخطاب النبوى الذى أدى إلى ظهور هذا الانقسام إلى إعادة صياغته باستمرار عبر تتابع جهود الأنبياء، الأمر الذى أدى إلى اتساع الحدود بين هذه النظم المختلفة إلى أن جاءت اللحظة التى حدث فيها الاختراق: تمثلت هذه النقطة فى المد النقدى الذى جعل النبوة اليهودية قادرة على أن تفك الارتباط مع العهد الذى قطعه موسى مع "يهوا"(*) Yahwah والذى نشره موسى باسم "الشعب المختار"، هذا على الرغم من استمرار التزام الديانة اليهودية بتعاليم الوصايا العشر.

وفى هذه العملية نشأت فكرة "الخلاص" Salvation وتبلورت عبر القوة الخارقة للخطاب التخيلى (التأملى) لأنبياء بنى إسرائيل (Voegelin 1956: 428-513)، وبهذه الطريقة جسدت أصوات الأنبياء المتتالية معانى مثل معنى الخروج، والعهد، وتحقيق "أرض الميعاد". ووصل الاختراق المحورى إلى ذروته عندما أوضح النبيان أرميا Jeremiah وإسحاق Isaiah "أن هناك مشكلات تتصل بالنظام تفوق الوجود المتعين للمجتمع ومؤسساته" وأنه لا يوجد حل واحد لمشكلة النظام – وأحسب أن تلك القضية تعد مناظرة للقضية المحورية حول الفكرة المتعالية (المرجع السابق: ٤٩١). إن عدم القدرة على تحقيق حل لهذه المشكلة يكمن فى أنها مشكلة متعالية وأنها لا يمكن أن تعالج إلا عبر خطاب متواصل، يمكن أن نرى فيه بداية التراث الخطابى (انظر الفصل الثالث). إن هذه البداية التى يمكن القول أنها جسدت "خروج بنى إسرائيل من ذواتهم" هى التى كثفت بؤرة الاختراق المحورى الذى قدمه خطاب أنبياء بنى إسرائيل: القول بأن الفكرة المتعالية ليس لها علاقة بالمذاهب التى ظهرت بعد ذلك أو بفكرة الخلاص وأنها مجرد تجسيد لخطاب "يحاول أن يواجه الفجوة بين العالم الحق وبين العالم الواقعى فى أى مجتمع" (Voegelin 1956 : 491).

(*) اسم الله فى الديانة اليهودية.

ولقد كانت النتيجة أن الحركة فى "**أوج قوتها** (التشديد من عند مؤلف الكتاب) لم تنتج مجتمعًا واقعيًا له نظام معترف به" (المرجع السابق). إن الفكرة المتعالية هنا تفهم على أنها تتصل بأهداف أو غايات غير متحققة ولا يمكن الوصول إليها، وهى غايات يتم إعادة صياغتها باستمرار. فالفكرة المتعالية تتضمن إمكانية تجاوز الحدود الثقافية والاجتماعية، كما أنها تضم جماعات جديدة وترتيبات (نظم) اجتماعية جديدة فى طريق الخلاص (انظر: Schwartz 1975). وهنا يكمن الجوهر السوسيولوجى لنظرية العصر المحورى. فالفكرة المتعالية هى مفتاح تنظيم الرابطة الاجتماعية وبناء أساس جديد لما هو مشترك، مقارنة بالصياغات "قبل- المحورية" التى دارت حول إعادة بناء الكون فى شكل طقوس، والتى حددت شكل المجتمع ومكان الأفراد داخله (Assmann 2002 [2000]).

إن تجاوز الحدود الاجتماعية الذى حدث فى العصر المحورى يعتمد بالضرورة على الفكرة الدينية ذات الصبغة المتعالية، والتى ساعدت على ترجمة كلام الوحى (الخطاب النبوى) إلى فهم متبادل بين ذوات وإلى رابطة جمعية تحت مستوى الهيمنة السياسية، وتحقيق درجة من الاستقلال عنها. إن إدماج الكائن البشرى فى جماعة معروفة تسعى إلى الخلاص هو توسيع للعلاقة الثنائية بين الأنا والآخر، والتى كانت من قبل تؤطر فى شكل أسطورة كونية أو طقس كونى أو للعلاقة التى تعبر عن الجماعة المتحدة التى يصورها مفهوم المانا Mana عند موس(*) Mauss، وهى القوة التى تكمن فى داخل البشر، توسيعها إلى علاقة ثلاثية بين الذات والآخر والله، وهى العلاقة التى تمت صياغتها من خلال الوحى.

(*) يقصد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى مارسيل موس (١٨٧٢-١٩٥٠). (المترجم)

ووفقا للمقولات التى حددها علم الاجتماع عند مـوس، فـإن الـنمط المحورى للرابطة بين الأنا والآخر والتى يتم تحديدها عبر ذات متعالية هى ذات الإله، هذا النمط حل محل الصيغ الأولية للتعاقد والتى كانت تعتمد على نظام الهبة، وكان ذلك بمثابة إحداث قطيعة مع النظام الاجتماعى القديم، بعد تقسيمه إلى علاقات اجتماعية ثنائية ثم إعادة بنائه فى أبعاد ثلاثية بين الذات والآخر والذات المتعالية ego-alter- Alter/ God. والله هو الذى يمثـل هـذه الذات المتعالية. إن هذا الاختراق قد جعل الفاعلين قادرين على أن يفـصلوا أنفسهم عن نظام العلاقات الذى كان يقوم على تبادل الموضوعات كهـدايا. وهو بذلك يكون قد اعتمد على ذات أكبر من هذه الموضوعات الـصغيرة، إنها الذات المقدسة المتعالية. وقد شكلت هذه الذات المتعالية ذاتا أكبـر مـن الموضوعات وأكبر من الأفراد، وهى بذلك مثلت الدور الأكبر فـى عمليـة الوساطة فى تكوين العلاقات الاجتماعية وتكوين أشكال السلطة.

ويجب أن تفسر "الفكرة المتعالية" والتى جسدت- كما ذكرنا من قبل - التوتر بين العالم المادى والعالم المتعالى فى ضوء معـضلة هـذه الأبعـاد الثلاثية. فالعلاقة الثنائية، وهى علاقة إنسانية معروفة، تحولت عبر عمليـة الاختراق المحورى إلى علاقة ثلاثية بإضافة عنصر ثالث. وتم ذلـك مـن خلال الإيمان المشترك بوجود الله الذى يجمع الـصفات المختلفـة للرحمـة والجبروت (انظر أيضا: K.Burke 1961). ويشكل فهم الفكرة المتعالية علـى هذا النحو تحولا رئيسيا فى فهم العلاقة بين الذات والآخـر. كمـا أن هـذه العلاقة تمثل صيغة تجعل مفهوم الممارسة العملية لا يقتصر علـى منطـق ضرورات الحياة، والتى يتم التعبير عنها من خلال إعـادة بنـاء الطقـوس الكونية. فالفكرة المتعالية (فكرة وجود الله) هى المفتاح الـذى مـن خلالـه نستطيع أن نؤسس لعملية الفهم التى تتم بين الذوات المختلفة عبر وجود توجه

مشترك نحو تحقيق غايات ومرامى بعيدة من خلال الاعتماد علـــى مفهـــوم العدالة المقدسة.

ومع ذلك فإن تحقيق هذا الاحتمال لا يعتمد على حركة العقــل. إنـــه يتحقق فقط من خلال الجدل الثيولوجى والاجتماعى السياسى المستمر بـــين المذاهب الإيمانية والمذاهب الإلحادية. فثمة مهمة ملقاة على عاتق المـــذاهب الإلحادية وهى أن تفتح آفاقا جديدة فى مقابل النخب المتزمتة (صاحبة الرأى الواحد) والتى ترغب فى المحافظة على هذه الحدود كما هـــى (Voegelin 1994). إن الحركات التى اعتمدت على مذاهب مخالطة قد عملت باستمرار على نقد التجسيدات النظامية للفعل الذاتى أو العلاقات بين الأنا والآخر (بين الرجـــل والمرأة، وبين الغنى والفقير، وبين الكبير والصغير)، عندما تنفـصل عـــن الحاجات والممارسات اليومية. إن هذه الحركات لم تكن اعتراضية فحـــسب، لكنها بدأت تضع أساسا لشرعية ممارسات بديلة مختلفة.. أى أسس **لعقائـــد جديدة new doxa**. إن هذا الجدل بين النظم المستقرة والحركات المعارضة قد أفرز وعيا جديدا- وإن يكن جزئيا - يؤسس لأساليب غير مادية للقوة تنظم علاقة الذات بالآخر وتنظم شبكة العلاقات فى المجتمع. والهـــدف الرئيـــسى لهذه الأساليب هو إفراز جدل خطابى يعمل على تحقيق الخير ويحارب الشر.

وتمثل التحولات المحورية من الناحية الاجتماعية ذروة الـــزخم نحـــو تكوين رابطة اجتماعية ترتبط بالتأمل (والانعكاس). ويتجذر هذا التأمل بقوة فى الفكرة التواصلية حول الممارسة، كما تجسدت بشكل خاص فـــى فكـــرة الوحى. لقد اتخذ الوحى فى البداية شكلا نبويًا، وإن كان ثمة دلائـــل علـــى وجوده فى الإطار التصورى الإغريقى فى العصر المحورى. لقد تـضافرت الفكرة المتعالية المحورية مع فكرة الوحى لتأسيس صور من التراث الخطابى شكل بدوره ضربا من الفكر الاتصالى- الاجتماعى ذى الطابع القبلى والذى

لا يخضع للتفسيرات "شبه سوسيولوجية"- عبر المناهج الأنثروبولوجية أو الفليولوجية أو الثيولوجية.

إن الإمكانية التحليلة لنظرية العصر المحورى سوف تخضع للمناقشة لو أننا سلمنا بأنه لا توجد وجهة نظر واحدة تؤيد هذه النظرية أو صور مختلفة منها، بل هناك وجهات نظر مختلفة ومناقشة مستمرة حول الفائدة الاسترشادية – وليس الواقعية – لهذا المنحى فى التحليل السوسيولوجى وفى التحليل التاريخى المقارن وفى المنهجية التنظيرية. إن وجهة نظرنا هنا تفضل التركيز الضيق النطاق على الأشكال التواصلية للعلاقة بين الأنا والآخر. ولقد زودتنا نظرية العصر المحورى بمدخلات مكنتنا من إعادة بناء الطابع الذاتى للرابطة الاجتماعية وما تتضمنه من فكرة "العدالة الاجتماعية" (Assmann 2002 [2000]). ولقد اكتملت هذه الفكرة – على مستوى التحليل السوسيولوجى الماكرو – بالتركيز على علاقة التوتر بين النظم السياسية الاجتماعى والدينية من ناحية، والحركات الاجتماعية الدينية المعارضة من ناحية أخرى.

إن التحولات التى حدثت فى العصر المحورى يمكن النظر إليها باعتبارها الأساس الذى قام عليه التمييز بين المقدس والمدنس، أو بين عالم الفضيلة النقى وعالم الرذيلة – والذى كان يتشكل فى العصر قبل المحورى من الديانات التى سادت حينئذ فى مقابل العالم الاجتماعى- وتلك شفرة ثنائية كانت وما تزال أحد الأسس التى تنهض عليها الأنثروبولوجيا الدينية. وينظر جان أسمان Jan Assmann (2002[2000]; 2005) إلى هذا الاختراق المحورى على أنه يتجسد فى النموذج الذى يطلق عليه "التمييز الموسوى" (نسبة إلى موسى عليه السلام).بين الصدق والزيف (انظر أيضا: K. Burke 1961). والذى وضع الأساس للعظات النبوية بأن يسلك البشر طريق الخير ويتجنبوا

طريق الشر. ففى عظات موسى وفى أسفار الخروج تصور مصر على أنها لا تمثل فقط رمزا "للديانة الزائفة" (الوثنية وعبادة الأصنام)، ولكنها تمثل أيضا "السياسة الزائفة" لكونها "بيت العبودية" (Assmann 2005: 149). ومن ناحية أخرى فإن تجلى الله لموسى فى سيناء يجسد تحررا من هذه العبودية، أى تحررا من حكم البشر وليس من الحكم المقدس، ونتيجة ذلك تبدو "ديانة التوحيد كحركة سياسية للتحرر من القهر الفرعونى، وإرساء لطريق بديل فى الحياة، طريق لا يكون فيه البشر خاضعين للحكم البشرى ولكنهم أحرار للدخول فى تحالف مع الله وتبنى تعاليم القانون المقدس" (المرجع السابق). ويستنتج أسمان من ذلك أن الاختراق المحورى هو ثورة فى شكل نموذج للسلطة تم إعلانه بشكل مستقل عن الهيمنة السياسية. وكان هذا هو المصدر المستمر، والمتغير فى نفس الوقت، للرؤى المتصلة بالعدالة بين بنى البشر. ومن ثم فإن فكرة "الخلاص" **salvation** لا تشكل مفهوما "دينيا" خالصا، ولكنها تجسد بديلا راديكاليا للسلطة. إن الخلاص هو النتيجة الوسيطية للتحول أو الاختراق وليس أداة هذا التحول.

لقد لخص أسمان الاختراق المحورى فى عملية "تحويل دلالى" للخطاب حول التقوى والسلطة. فهذا الخطاب قد تم تحويله نحو فكرة التنافس حول السلطة، لا بالقضاء عليها تماما، لكن بتحويل مصدرها من الملك الإله (الفرعون) إلى الله فى العهد القديم. وكانت تلك خطوة جوهرية فتحت الطريق نحو مزيد من التعميق الخطابى حول عمليات شرعية السلطة الكامنة فى التحولات المحورية (انظر الفصل الخامس)، وأنتجت هذه العمليات أساليب جديدة لتنظيم العلاقات الاجتماعية الميسرة وذلك من خلال فتح الباب أمام التأويلات المختلفة للعلاقة بين النظم الاجتماعية والنظم الكونية. وكان ظهور الخطابات حول السلطة مع التباين المتزايد لنظمها عن أجهزة السيطرة

(الهيمنة) لتستقل السلطة بمجال ووظائف متميزة عن هذه الهيمنة، كانت هذه العملية هى المحرك للديناميات المستمرة للتحول فى العصر المحورى؛ لقد تشكلت من المسارات المتعددة للوصول إلى الحقيقة و"الخلاص" وهى طرق يخضع لها كل أعضاء المجتمع حكاما ومحكومين.

لقد كتبت "الإفاضات" نحو اكتشاف الحقيقة، فيما عرف بالتراث الإبراهيمى فى نصوص تدون التجليات الإلهية عبر أصوات الأنبياء، هذا التدوين لم يكن شرطا ضروريا للاختراق المحورى ولكنه كان شكلا من أشكاله الممكنة العاملة على تركيز الأفكار والمحافظة على التراث. لقد تشكلت فى هذا الوقت جماعة من أصحاب الفضيلة، وقد كانت فئة من طبقة أكبر أطلق عليها جيرج كلاهون CraigCalhoun "طبقة العاملين نحو تحقيق الصلاح" (Calhoun 1993 : 79). ومع مرور الوقت فإن هذه الصياغات التى اتخذت صورا من التفكير الدينى والفلكى بدأت تؤثر على سلوك الحياة وعلى طرق الفهم الذاتى، كما أنها تقاطعت مع الفلسفات الأخلاقية التى تم بناؤها على مساعى نحو الحقيقة لا تتخذ بالضرورة شكلا دينيا، كما حدث أثناء النهضة الفكرية فى أواخر العصور الوسطى (انظر الفصل الثالث والفصل الرابع). ويستطيع المرء أن يفكر فى هذا الصدد فى ظهور طبقة مستقلة تعمل فى إطار مؤسسى، تكونت من مجموعة الكهنة، وقد شكل هذا التطور التباين الوظيفى الذى أدى بدوره إلى مزيد من التباين الذى نتج عنه كل التعقيدات فى المجتمعات الحديثة. ومع ذلك فإن هذا التباين يمكن تفسيره على نحو وظيفى، ولكنه يحتاج إلى تحليل خطابى موضوعى.

ولم يكن النشاط المرتبط بالوصول إلى الحقيقة والخلاص. فضلا عن إدارة هذا النشاط، لم يكن قط نشاطا محايدا من الناحية السياسية. لقد استخدم هذا النشاط من جانب طبقة الكهنة فى سياقات تاريخية مختلفة، فى عملية

مستمرة من الصراع والتوسط والتفاوض بين جماعات اجتماعية عديدة وبين الحكام (Eisenstadt 1982)؛ وانظر أيضا وجهة نظر أكثر انتقائية عند Gellner 1991، وبصفة خاصة حول الإسلام، والذى شكل جل نظريته العامة Gellner 1981، ومع ذلك فإن هذا النشاط لم يكن قط أداة سياسية مثل الأدوات الأخرى، طالما أن طبقة الكهنة لم تكن أبدا جماعة اجتماعية مثل أى طبقة أخرى صاحبة مصلحة[٤].

ومن أجل أن نتجنب أوجه القصور التاريخية الناتجة عن مجرد النظر إلى عملية التحول النظامى السياسى لصور التراث الخطابية، وهى النظرة التى تبناها الباحثون من داخل الحضارات الغربية، من أجل أن نتجنب أوجه القصور هذه فلا يجب أن ننسى أن الحل الرئيسى للتوتر الذى خلفته الفكرة المتعالية يفهم على أنه علاقة ما بين الأنا والآخر، يتم تدعيمها من خلال الأرواح الفردية ويقوم على شئونها مجموعة من الكهنة المتخصصين، فالبعد الجمعى فى عملية البحث عن الحقيقة لم يكن نتيجة مباشرة للتحولات المحورية. إنه نتج عن عملية التحول النظامى واسعة النطاق، وعملية التكامل بين نظام العبادة، والأفكار البازغة حول القانون المستند إلى العدالة والأنساق الأخلاقية المتصلة به، تلك العملية التى تمت عبر خطاب متصل من الوعظ والنصح الذى يقوم به الكهنة ويتم التعبير عنه من خلال ممارسات طقوسية. وهذا هو السبب فى أن الخطاب نفسه – وخاصة فى توجهه الثيولوجى- لا يمكن أن يحلل بمعزل عن جوانب الفهم الذاتى والعلاقة الجمعية التى ترتبط به.

وإذا ما نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر أصحاب التراث الخطابى الذى ظهر مع تحولات العصر المحورى فإننا نجد أنهم ينظرون إلى العالم المادى على أنه يأتى فى مرتبة ثانية (فهو يشكل نظام من الدرجة الثانية). ويخضع

تفسير العلاقة بين النظام الأول الذى يرتبط بالفكرة المتعالية (المقدس) والنظام الثانى (المادى) لقدر من التنوع الملحوظ ليس فقط بين صور التراث المختلفة ولكن داخل كل تراث على حدة. فالبعد الرئيسى فى عملية التنافس داخل النظام يتعلق بالعلاقة بين المستويين المكونين له. ومع ذلك فإن أحد الملامح الرئيسية فى العلاقة بين المستويين تتحدد عبر مفهوم محاسبة الحاكم من قبل الإله، أو بالأحرى تتحدد عبر القانون الإلهى. وبالإشارة إلى مصر (وليس حضارة وادى الرافدين) وعملية الخروج على أنها تمثل النظام قبل المحورى كما تمثل الفكاك منه عبر "تعاليم موسى"، فإن صموئيل إيزنشتات Shmuel Eisenstadt قد كتب يقول "إن الملك الإله، الذى كان يجسد النظام الأرضى والسماوى فى آن واحد، قد اختفى، وحل محله حاكم علمانى يخضع من حيث المبدأ للمحاسبة من قبل نظام أعلى، ظاهر" (Eisenstadt 1986 : 8). إن النظام المقدس الذى يشكل نظام الروح التى تتجه إلى الخلاص، يشكل عالما قائما بذاته وهو يحدد مجال النظام الثانى، الذى يتكون من العالم المادى. وهذا هو الذى أدى إلى شرعية وجود الأنبياء اليهود فيما بعد الخروج يؤكدون أن الملوك والبشر مسئولون عن خطاياهم أمام الرب.

إن التحذيرات والعظات والإفاضات المرتبطة بالأنبياء[*]، والتى كانت توجه إلى الحكام وإلى البسطاء على حد سواء، قد كتبت بلغة خيالية شعرية. ومع ذلك فإن أنماط العلاقة بين النظامين قد أصبحت أكثر إحكاما في حقبة ما بعد الأنبياء داخل كل تراث دينى على حدة: ففى المسيحية بدأت هذه الحقبة مع ظهور المسيح، أما فى الإسلام فقد بدأت مع نزول الوحى القرآنى على محمد، الذى كان آخر الأنبياء (انظر الفصل الرابع). ومع ذلك فإن كلا من

(*) يقصد أنبياء بنى إسرائيل.

المسيحية والإسلام قد شهدا فيما بعد عصر النبوة، ظهور حركات دينية متنافسة حول تأويل العلاقة بين النظام الأرضى والنظام السماوى. وغالبا ما دعت هذه الحركات إلى استعادة الكاريزما النبوية، وتم استيعابها فى بعض الأحيان داخل النظام القائم بوصفها حركات "إصلاحية"، وذلك قبل ظهور حركة الإصلاح البروتستنتى داخل النظام الكنسى اللاتينى (انظر الفصلين الثالث والخامس).

إن مفاهيم مثل "الفكرة المتعالية - والنظام - والخلاص". والتى نتجت عن التحولات المحورية كان لها جذور فى الوعى العميق بالموت. إن هذا الوعى قد تجاوز التعامل السابق مع الأخلاق التى ارتبطت بالتصورات حول الكون والأفلاك فى الحضارات قبل المحورية، واعتمدت على التبنى الجمعى لعملية الإيقاع الدائرى بوصفها عملية دائرية ومقدسة (يقصد عملية الموت والبعث والموت من جديد). ولم تكن مثل هذه الترتيبات تتطلب مفاهيم منظمة حول نظام متباين ومتعال بقدر ما تطلبت التكامل مع صور من الآلهة كقوى داخل النظام الكونى. إننا لا يمكن أن نحلل على شكل محايد فكرة "العالم المدنس" التى تجلت فى الأسطورة والطقس قبل التحولات التى حدثت فى العصر المحورى والتى أدت إلى الولوج إلى حقبة الفكرة المتعالية والتأمل الخطابى. إن تبلور فكرة العالم المدنس قد حدث - من ثم - فى العصر المحورى، التى استخلصت لترسم صورة الشر، والعالم الذى تسوده الفوضى والجهل، وهى الصورة التى تسبق ظهور طريق الخلاص والبحث عن الحقيقة. وعلى سبيل المثال فإن هذا العالم قد وصف فى الديانة الإسلامية على أنه عالم جاهلية، وهو العالم الذى يتجلى فيه الغرور البشرى الذى لم تمسه المعرفة بالله الواحد الحق. وليس بمستغرب أن يكون الإسلام بوصفه الصورة الأخيرة للتحولات المحورية، هو الذى قدم أكثر التصورات اتساقاً وتكاملا حول النظام المحورى وحول عالم الشر الذى يسبقه.

إن فكرة الاختراق المحورى نفسها هى بالضرورة نسخة أخرى من خطاب أصحاب الحضارات المحورية. فنظرية العصر المحورى تبالغ فى تأكيد حتمية حدوث الاختراق وتخاطر "بإنكار الحضارات التاريخية السابقة بطريقة لا يمكن أن تتفق مع حقائق البحث التاريخى ذاته" (Wittrock 2005: 67). كما أن هذا المنحى النظرى المشوه يتضمن التأكيد على أهمية "التأمل" أو "الانعكاس" كأحد الإنجازات الرئيسية للعصر المحورى. وفى تعليقه على مشكلة وجود افتراضات تأويلية مسبقة فى هذه النظرية، ذهب أرناسون إلى القول بأنه "يبدو أن من المشروع أن نفترض أن محاولاتنا لفهم العصر المحورى سوف تعكس تحاملا نابعا من المصادر الغربية– وبلغه أكثر دقة – من توليفات بين المصادر الإغريقية والمصادر اليهودية والتى شكت نقطة ارتكاز مركزية فى صور التراث الغربية" (Arnason 2005 : 27).

ولهذا السبب فقد يكون من المناسب أن نؤسس تحليلنا لصور التراث المرتبطة بتحولات العصر المحورى والناتجة عنه على تنظير على المستوى الميكرو (الضيق النطاق) لعملية الفهم والترابط الاجتماعى بين بنى البشر، وليس على تنظير واسع النطاق، مرتبط بسرديات الحضارات الكبرى. فبالدرجة التى تجاوزت بها علاقات الأنا والآخر ضرورات الحياة اليومية– وبالدرجة التى ينتهى بها الخوف والبحث عن الحقيقة إلى الفكرة المرتبطة بنظام آخر متعال، بهذه الدرجة وتلك تتفتح التفاعلات داخل ذات البين كما تتضح عمليات الفهم. وكما ذهب مارتن بوبر Martin Buber يمكن القول بأن العلاقة التى كانت تقوم بين الذات والأشياء (الموضوعات) تحولت إلى علاقة بين الذات والآخر (المتعالى) (Buber 1983 [1936; 1958], 1992).

إن الخروج من دائرة الحياة والموت فى الدوائر الطبيعية، وما يترتب عليه من فزع ينتج عن الخطيئة الفردية، إن هذا الخروج يحدد معالم الولادة

التلقائية لمفهوم العلاقة الذاتية بين الأفراد ذات الطابع الداخلى، والتى تكشف عن وجود ذات- روح وصور درامية متقنة للسعى نحو الخلاص. ويتطلب ذلك وجود بنية خطابية تتسم بالإحكام والسردية والفيض على عكس ما كان الحال فى الصياغات الطقوسية السابقة. ولصياغة هذا التحول أو الاختراق بمفاهيم سوسيولوجية، يمكن أن نقول إن هذا الخطاب الجديد يتسم بالتكثيف فى رؤيته للفعل الإنسانى على أنه موجه نحو تحقيق أهداف أو غايات عليا تتجاوز المواقف والتفاعلات الآنية. إن هذه الغايات هى التى توجه الممارسة نحو مجموعة من الأهداف والمصالح المنظمة والمرتبة ترتيبا هرميا، بحيث تكون الغايات والمصالح اللاما ية فى الذروة (فى قمة الهرم)، خاصة المصالح والغايات المرتبطة بالخلاص، وهى تتضمن أيضا تنفيذ العدالة الناجزة والتى تتجذر بالضرورة فى الرابطة اليومية التى تحددها علاقة الذات بالآخر. والغايات هى التى تحدد وجهة هذه العلاقة.

ونحن نرى هنا كيف أن التحليل الذى نقدمه لا يبالغ فى إعلاء شأن التامل (أو الانعكاس) كجزء من الاختراق ، وكمحدد لحضارة جديدة تماما، ومؤديا إلى كل الإنجازات التى حققتها الحضارة الغربية، نحن لا نبالغ فى ذلك بل نوجه العناية فى المقابل إلى ضرورة التركيز على قصدية الفعل، أو باستخدام تعبيرات علم الاجتماع، الفعل الاجتماعى، الذى يرتبط داخليا بآليات تواصلية جديدة. إن جوهر التحول لا يرتبط بتأمل ذاتى قدر ما يرتبط باتجاه هادف وواع وتأملى فى السعى نحو تحقيق المصالح العليا. وبالقدر الذى تتحدد فيه فكرة الغايات هذه كأفق مثالى للتفاعل الإنسانى الذى لا يمس عبر الممارسة الواقعية، بهذا القدر فقط تكون الممارسة الواقعية ممكنة فى اقترابها أو ابتعادها عن الخير أو الشر، أو فى تجافيها للنمط المثالى (المرتبط بالغايات العليا). إن وظيفة الغايات العليا لا تتحقق بالكامل فقط، فالفكرة

المتعالية لا يمكن الوصول إليها وصولا كاملا، فالغايات هي الأدوات الضرورية للبعد غير الواقعي للفعل الإنساني متضمنا ما أسماه هبرماس "بالفعل التواصلي" (انظر الفصل الثاني).

لقد عملت ديانات التوحيد الإبراهيمية كصياغة للتحولات المحورية على حل بعض المشكلات الأساسية لإعادة بناء النظام عبر خلق حقل دائم من التوترات، بين المستوى الأول والمستوى الثاني للنظام، وبين الإله والأرض، وبين المراكز والأطراف، كما انخرطت في إدارة هذه النظم وفي تحديد المسارات الخلاصية المرتبطة بها. لقد كان الحل الرئيسي يتكون من تكوين علاقة بين الذات – والآخر – والإله وهي الثالوث المقدس. إن هذه الفكرة للنظام لا يمكن أن تتكون فقط من مفاهيم تصورية خالصة أو من خطابات خالصة لكنها تكونت أيضا (كما سوف أوضح في الفصل الثاني تفصيلاً) من عمليات مستمرة لتشكيل العلاقة عبر أشكال من التفاعلات الذاتية، وشبكة العلاقات الجمعية.

لقد حدث تطور كبير في العوالم الاجتماعية عندما لعبت صور التراث المختلفة دورا فيما يتصل بخلق حقل للسلطة لإدارة الحقيقة، وهي خطوة فتحت الطريق أمام صور من الجدل بين المعتقدات الدينية وبين الحياة الواقعية. إن الصياغة التي قدمها فيبر "لعقلانية القيمة"، التي وجدت في صور التراث المختلفة، إن هذه الصياغة لا تحل لنا إلا نصف المشكلة فيما يتصل بتجديد هذا التراث وصوره. ويمكن للمرء أن يقول إن التراث كما يعرف في عملنا هذا يتكون من تأسيس آليات نظامية ذات طبيعة وسطية لتنظيم سلوك الحياة بالنسبة للناس عبر تشكيل صور من التفاعلات الذاتية والفهم الذاتي والعلاقات الجمعية. ومن ثم فإن هذه الصور من التراث كان عليها أن تبنى على أساس من العقلانية الواقعية، وأن تحدد ممارساتها وتداخلاتها، على هذا

الأساس. ولقد اتضحت هذه المحطات من التدخلات عبر الظهور الدائرى لأصوات الأنبياء. لقد ارتبطت هذه الأصوات بالتحذير من مغبة السلوك الخاطئ، وكان هذا هو الطريق نحو تغيير أنماط العقل العملى فى الحياة اليومية، والتأكيد على أهمية التفاعل المنظم، وتوجيهه نحو أنماط من النظام تتجاوز عقلانية الضرورات الحياتية.

وتشكل صيغ الخطاب النبوى على وجه خاص الخروج الصحيح من عالم الحياة اليومية. وكما أكد فيجولين Voegelin (1997a: 69-85) فإن الطبيعة "الوصفية" لخطاب النبوة تكن ضرورية لبناء نوع من التكشف الرمزى وبناء شكبة من العلاقات الجديدة بين الظلم كعامل كامن فى التفاعلات بين الناس وبين الإحساس بعدم تكامل النظام الكونى. إن عدم التكامل هذا ينتج فى الأصل عن سقوط القوة التكاملية للحضارات القديمة فى وادى النيل، وفى بلاد الرافدين، ومن ثم فقد ظهرت فى فترات ومواقف كان "الضمير" منها مؤرقا (Eisenstadt 1985; Szakolczai 2003). والنموذج المثالى على هذا الموقف الحدى للضمير هو الموقف الذى يظهر فيه النبى متحدثا عن أن نظاما قد انهار– وأن النظام قد تفكك من الداخل: كما هو الحال فى الإمبراطورية السريانية، والتى كانت "الإمبراطورية الأولى فى العالم"، والتى بنيت على الغزو فى حوالى سنة ٦٠٠ ق.م، تماما مع بداية الفترة الجوهرية لحدوث الاختراق المحورى (Szakolczai 2001a, 2003).

إن هذا المنحى يساعدنا أيضا على تجنب المفارقات التاريخية للتعامل مع "الدين" كمجال أو كحقل أو نسق (فرعى) داخل المجتمع. فنحن لسنا بحاجة هنا إلى أن نفترض وجود صيغ "دينية" محددة للفعل الاجتماعى تواجه تلك الصور المبنية على الفهم "المدنى" للحياة السياسية والاجتماعية، والتى ازدهرت فى صور الديمقراطية الإغريقية، والفلسفة الإغريقية، والتراث

"الغربى". إن النموذج "المدنى" لتنظيم حياة البشر يستند بشكل خاص إلى النموذج المحورى (انظر الفصل الخامس؛ وانظر أيضا Eisenstadt and Giesen1995). ويمكن استدماج الطريقة الإغريقية فى البحث عن الصالح العام (Kirner2001) داخل المنحى النظرى للحضارات المحورية، على أن نحتفظ بإسهامه الأصلى، كما يتحدد هذا المنحى النظرى بتأكيده على صور التراث اليهودى والمسيحى والإسلامى وما يرتبط بها من تصورات حول الفعل الإنسانى والتفاعل الإنسانى، وهى عملية تراكمت فى عصر النهضة المحورى فى أواخر العصور الوسطى (انظر الفصلين الثالث والرابع).

لقد لاحظ البعض "أن الصورة التى تكونت عن المدينة الفاضلة كجماعة من المواطنين يمكن أن تفسر على أنها نموذج للفكرة المتعالية التى تدخل فى توتر دائم مع النظم المادية للمدن اليونانية الموجودة بالفعل" (Arnason 2005:39). ومع ذلك فإن ظهور هذا الإطار العام للفكرة المتعالية قد تم عبر تطور تدريجى ولم يكن إنجازا سهلا فرضته التحديات التى وجدت فى المدن اليونانية، خاصة فى مدينة أثينا عبر التطورات المتميزة للفلسفة اليونانية التى أدت إلى خلق صور دقيقة ومنظمة من الفكرة المتعالية (Humphreys 1975; Humphreys 1986; Elkana 1986; Raaflaub 2005) الممارسات فى عهد السفسطائيين. إن قيادة بيركليس(*) pericles، والتى ظهرت بعد منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد مباشرة – حينما بلغ الاختراق المحورى أوجه قوته– هذه القيادة قد أظهرت تناقضات عميقة، ففى هذا الوقت تضافرت القوى السياسية الإثينية والإنجازات الحضارية مع ممارسة الحياة العامة فى المدينة الأثينية لتدخل المدينة فى دائرة من التدهور بسبب

(*) بيركليس (٤٩٥-٤٢٩ ق. م) رجل دولة وزعيم يونانى مشهور فى العصر الذهبى لأثينا. (المترجم)

صعوبة إيجاد قدر من الاتفاق على القيم الداخلية التى يمكن من خلالها تطبيق الإجراءات الصحيحة لممارسة الديمقراطية.

ففى سعيه نحو تحقيق القوة فى الداخل والخارج وفي الوصول إلى خطاب عام يتضافر مع الخطاب السياسى فى دولة المدينة عبر أدوات البلاغة (واللغة)، أخرج بيركليس من دائرة النقاش العام (الرشيد) "تلك المعتقدات المشتركة بين الناس حول المرغوب فيه وغير المرغوب فيه والتى زودت الأثينيين الذين يمارسون الديمقراطية بالأسس الأولى والمطلقة التى تنهض عليها مناقشاتهم" (MacIntyre 1988 : 56). إن التوتر بين القيم القاعدية المشتركة وبين المناقشات والإجراءات العقلية سوف يكون لها تأثير أيضًا فى الأفكار الحديثة حول العقل العام وحول المجال العام (انظر الفصل السادس). فالمحقق أن حالة بيركليس تشخص المعضلات الحديثة: فبسبب تحلل المرجعية المتصلة بالقيم المشتركة أو فقدانها، فإن الأولوية التقنية للإجراءات يجب أن يتم تعويضها عبر بناء تخيلى للهوية الجمعية ("نحن الأثينيون")، وتلك بدورها تمهد أرض – بصريًا وطقوسيًا – الفضاء العام لتحديد نمط الخطاب. إن تفضيل استخدام المنهج البلاغى والوسائل النقاشية والتفاوضية حدث من مركزية الفكرة العقلية (أو الرأى العاقل) وذلك بفتح الفضاء العام للحديث عن الهوية على نحو مبسط، وكما قال ماكنتير:

> "إن رؤية بيركليس لا تنفصل هى نفسها عن البلاغة إذا ما نظرنا فى الوسائل التى نشرت بها، إنها عمل خيالى اتخذ شكلا فى بناء مجسمات للبارثنون Parthenon كما اتخذ شكلا فى الكلمات. لقد كانت الصور هى جوهر وجهة نظر بيركليس وليس المفاهيم أو الآراء" (المرجع السابق: ص ٥٧).

إن الإبقاء على أهمية الحجة والتفكير العام لم يكن لها أن تتحقق بالمحافظة على الوضع الذى كان قائما قبل بيركليس، حيث كانت الحجة ما تزال تلتبث بالسرد الأسطورى لعصر البطولات الإغريقية. لقد كانت تتطلب خلق مستوى جديد من التفكير يمكن أن يحول – إذا كان لنا أن نستخدم لغة فيكو – ما كان له صفة العمومية الخيالية إلى عموميات ملموسة (المرجع السابق)، مع الأخذ فى الاعتبار كل المخاطر التى يشتمل عليها هذا التحول. إن هذا التحول قد حدث فى الفترة الكلاسيكية للفلسفة الأثينية، والتى تزامنت مع حقبة ازدهار الديمقراطية الأثينية. لقد كانت هذه نقطة تحول حاسمة كان لها تأثير على كل الصياغات التصورية اللاحقة للخطاب والتحليل العقلى في المنطقة الحضارية المتوسطية والأوروبية، عبر التأثير الذى أحدثته فلسفات أفلاطون وأرسطو على كل من المسيحية والإسلام. إن هذا الاختراق الفكرى قد مارس تأثيرا كبيرًا ليس فقط على "الغرب" ولكن على تطور الأسس الفكرية والدومجاطقية لكل الديانات الإبراهيمية والتى تشكلت فى ما نطلق عليه النهضة المحورية، وذلك عبر تفسيرات وتعليقات لا تنتهى على نظرية الأخلاق عند أرسطو (انظر الفصلين الثالث والرابع).

وكما لاحظ ماكنتير، فإن الانتقال من المرحلة التى كانت تسود فيها بلاغة بيركليس إلى تأسيس أفلاطون للقيمة فى الفكرة المتعالية (الفاضلة) يمكن أن ينظر إليه على أنه الطريق النظرى الوحيد لتجاوز أولوية فضائل الكفاءة والقوة التى أكد عليها بيركليس. ولقد جاء حل هذه الإشكالية فى التأكيد بشكل أكثر خيالية على "فضائل الامتياز" أو "القيم"، والتى كانت متأصلة هناك فى "عصر البطولات" (الذى سبق العصر المحورى). إن النقد الأساسى الذى ساقه أفلاطون للديمقراطية الأثينية أوضح عدم قدرة هذه الديمقراطية على تطوير أفضلية (أو أولوية) لفضائل الامتياز التى يمكن

تحقيقها عبر الاستعدادات الفطرية والتى كانت تسمى فى خطاب العصر قبل الكلاسيكى "بالفضيلة". إن جمهورية أفلاطون شكلت دحضًا للفرضية القائلة بأن الخطاب السياسى والمناقشات السياسية العامة التى كانت تدور داخل الديمقراطية الأثينية يمكن أن تؤدى إلى تحقيق فضائل عليا داخل السياسة. إن تحقيق الفضائل العليا يمكن أن يقدر فقط فى ضوء ما يحققه من مصالح، وبقدر ما يدفع الأفراد إلى فضائل الكفاءة، ومن ثم فإنه يكون قادرًا على تحديد معالم علاقات القوة وأن يكسب لعبة القوة (MacIntyre 1988 : 63-64). وفى مقابل معارضته لذلك قدم أفلاطون "نظرية منضبطة حول المدى الذى يمكن أن يتشكل من خلاله الامتياز الإنسانى، ومن الطبيعى فى هذه الحالة أن يخضع العقل الفضائل الخاصة بالكفاءة لتلك الخاصة بالامتياز "(المرجع السابق : ٦٨). لقد كان هذا باختصار هو إسهام اليونان فى الاختراق الفكرى للعصر المحورى.

إن النقطة التى دافع عنها أفلاطون هى أنه "بغير الفضيلة فأنت لا تستطيع أن تكون عقلانيا من الناحية النظرية أو العملية، وأنك بدون العقلانية لا يمكن أن تكون فاضلا" (المرجع السابق: ٦٩). إن مفردات الفضيلة تتركز بين محورى التفكير العملى وبين الغايات التى يرمى إليها هذا التفكير ويعد هذا الإسهام الجوهرى الذى قدمته الفلسفة الإغريقية فى التحولات المحورية. لقد استجاب أفلاطون للتقييم الذى قدمه سيوسيديدز(*) Thucydides لتصور بيركليس لدولة المدينة، والذى يعد نوعًا من النقد التفكيكى الذى يوضح كيف أن العدالة تعتمد بالضرورة على إرادة الشخص الأقوى، ومن ثم فإن خطاب العدالة يتبع هذه المحددات للقوة. إن سيوسيديدز قد تلمس معالم خطاب سوسيوسياسى يعمل وظيفيا لتحقيق القوة بشكل رخيص، محاولا أن يضفى

(*) مؤرخ يونانى.

القوة الفائقة على الفضيلة وأن يسخرها تسخيرًا أدائيا فى كل العلاقات العامة والشخصية. وفى مقابل سيوسيديدز يذهب أفلاطون بأنه لا توجد ألعاب للقوة ولا مساعي للوصول إلى فضائل الكفاءة والتى تنحصر فى ذات الفرد وتأخذ وقتا طويلاً : فنقص فضائل الامتياز، وخاصة فضيلة العدل، يضع حدودًا قوية على الوصول إلى هذه الفضائل.

ويتضمن هذا المنحى وجهة نظر مختلفة تماما عن الأساليب البلاغية. فالبلاغة فى خطب بيركليس يتم تحقيقها عبر مهارات تؤدى إلى تشكيل علاقة آدائية بين الوسائل والغايات، تلك العلاقة التى تنتهى عادة إلى السيطرة على إرادة المواطن دون نقاش، أما أفلاطون (أو بالأحرى سقراط الأفلاطونى) فقد أكد على فكرة "أن لا أحد ممن يمتلكون "أسلوبًا" أو "تقنية" يستطيع أن يفهم ما إذا كانت الغاية التى يحققها هذا الأسلوب غاية فاضلة أم لا، فالفهم يتطلب معرفة بالفضائل وبالفضيلة على نحو عام" (المرجع السابق: ٧٠). ومن ثم كان مسعى البحث عن فكرة العدالة بعيدا عن ديناميات البحث عن الفضائل المرتبطة بالكفاءة (أو المهارة) بل أيضا البحث عنها دون فرض أى شكل من أشكال الهوية الجمعية، وقد كان ذلك منعطفًا حاسما فى عملية التحول.

ومع ذلك فمن الأهمية بمكان أن ننظر إلى هذا التحول فى إطار أعم، يمكن أن يربط – ومرة أخرى أستخدم لغة فيكو – بين العصر البطولى السابق للعصر المحورى وبين العصر (المحورى) الإنسانى "ذى الصبغة المدنية العامة". والهدف من ذلك هو الوصول إلى منحى أفضل لمعالجة القضية الرئيسية المتصلة بإعادة بناء الرابطة الاجتماعية عبر الممارسات العملية للفهم الذاتى بين الأفراد والعلاقات الجمعية بينهم، والتى تتضمن فى نفس الوقت السعى نحو تحقيق الأفكار المتصلة بالعدل (انظر الفصل الثانى). فالمثيرات الرمزية للنظام يجب أن تتأسس على علاقات اجتماعية ضيقة

النطاق. إن من الأهمية بمكان أن نركز على الطريقة التي تتشكل بها التصورات حول "الفضائل"، لا باعتبارها تتجسد في شرف البطولة أو في "المهارات" الفنية المرتبطة باتجاه بيركليس فقط، بل باعتبارها تتجسد أيضا في التوتر في الاستعدادات الفطرية الذي يؤدي إلى تسهيل إقامة علاقة جمعية بين ذات البين، كما يسهل الاتصال أو التواصل بينهم. إن تبلور هذه العملية نتج عن مسار طويل ولم يكن ناتجا قط عن اختراق فكري مؤقت وسريع.

لقد انتشرت في "العصر البطولي" (اليوناني) كلمة Dikaiòs (وتعني الشخص العادل Just)، وهي تدل على الرجل الذي يحترم نظام الكون، ولا يخترقه قط. ومع ذلك فقد ظهر تحول خطابي لحظي ولكنه مؤكد في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. لقد بدأ هنا التساؤل عما إذا كان عدلا أن يفعل المرء ما يطلبه منه النظام القائم. لقد أصبح ممكنا هنا إلا يوافق المرء على ما يمكن أن يكون عدلا حتى ولو كان بأسلوب ثوري، إذا ما رأى أنه لا يجب بالضرورة أن يتصرف وفقا للنظام القائم. ولم يكن هذا التحول إلا هذا الاختراق الفكري المحوري الذي وضع الأساس للحكم التأملي، وفتح الآفاق أمام خلاف خطابي حول الطريقة التي تتكون به أهداف الجماعة أو غاياتها، والتي ترتتب بها المصالح أو القيم التي تغطيها هذه الأهداف، والطريقة التي تتحقق بها هذه المصالح وتلك القيم، وكذلك الطريقة التي تعرف بها. فلقد كانت أحد الاهتمامات الرئيسية لسقراط تنحصر في الطريقة التي تستخدم بها المفهومات، والاعتماد السلبي على المعرفة المستقاة من الآخرين، وأن ذلك الأمر لا يؤدي إلى تكوين رؤية أخلاقية ذاتية، ومن ثم فإنه سوف ينتهي إلى انهيار المسعى الإنساني نحو تحقيق الفضائل المرتبطة بالامتياز. وبالتالي تفكك النظام الكلي للمدينة(MAcIntyre 1988: 134). ومن ثم فإن الانعكاسية القائمة على الفكرة المتعالية ليست مجرد اختيار بين عدد من الخيارات، ولكنها الاختيار الأوحد لاستعادة النظام، أي تأسيس نظام جديد.

إن كلمة الحقيقى أو الصادق true، والتى تتجسد فى وجهة النظر الكلية للصراع المسرحى (أو الدراما المسرحية) (وهى تمثل مؤسسة متميزة فى كل الإغريق القديمة وليس فى أثينا فقط) تستغرق كل صور التنافس داخل المجالات السياسية والدرامية والفلسفية، وتضمها جميعا بطريقة عضوية. ولقد كان هذا هو السيناريو الملائم لمحاولة سقراط فى الإصلاح التربوى عبر الخطابة الساخرة والعقلانية. ومع ذلك فإن هذا لم يحقق الضمان لاستمرار الوضع كما هو عليه، فلقد كان الخطاب الذى اشتمل على القيم المحورية خطابا تنافسيا ومسرحيًا وجداليا فى ذات الوقت. لقد شهدت أثينا فضاء عاما متكاملا تجسد فى "الأجورا"(*) (مكان السوق أو المجال العام)، والتى نتجت عن صور من الروابط القرابية، والتزامات بقيم العصر الهمورى (نسبة إلى هيموروس). ومع ذلك فلم يكن هذا الظرف كافيا لضمان تواصل التفكير العام ذى الفعالية (انظر المرجع السابق: ١٣٨) ولذلك فقد كان مفهوم الغايات أو الأهداف مفهوما ضروريا لهذا المشروع الإصلاحى التربوى، الذى بدأه الفلاسفة الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو. لقد نظر الثلاثة إلى الفضائل على أنها تنفصل عن الأدوار الاجتماعية القائمة على العزوة. كما أنهم توصلوا إلى رؤية للحياة الصالحة بطريقة تبدو عالمية. ومن هنا فإن تحقيق الغايات لا يتم دون غرس فضائل تعد الأساس الذى يبنى عليه الفهم الذاتى بين الأفراد، كما تنبى عليه العلاقات الجمعية، والتى تتطلب بدورها ضربا من الفكرة المتعالية.

لقد ظهرت الفكرة المتعالية على السطح فى القرن الرابع قبل الميلاد وتجذرت فى الفترة الهلينستية. ونحن لا يمكن أن نفكر فى السياسة فى بلاد

(*) الأجورا مكان فسيح فى بلاد اليونان القديمة يتجمع فيه الناس لسماع الخطابة والشعر أو لأوامر الحكام. (المترجم)

الإغريق بعيدًا عن أرسطو الذى استدمج الفكرة المتعالية فى نسقه النظـــرى جنبا إلى جنب مع خطاب الفضائل. ومن الواضح أن أرسطو قد أنجز مـــالم يستطع أفلاطون إنجازه، خاصة قدرته على ربط العقلانية العملية بـــالتفكير العام طبقا لصيغ سوف تؤثر بنجاح فى التحولات اللاحقة – وإن كانت بطرق مختلفة- داخل الشجرة الإبراهيمية خاصة ازدهار المسيحية والإسلام وعصر النهضة المحورى فى أواخر العصور الوسطى. وإذا ما كان هناك خلل فـــى محورية الحقبة الإغريقية، فلم يكن هذا الخلل فكريا أو بسبب غياب العلاقـــة بالمتجاوز أو المتعالى، ولكن كان نظاميًا أو مؤسسيًا. فقد كان هنـــاك تفـــرد نظامى (مؤسساتى) يتجلى فى الانكفاء الـــذاتى الـــشعوبى لدولـــة المدنيـــة الإغريقية. مما وضع حدودًا على عمومية مفاهيم الإنسان، مع ترك الانطباع بأولوية "المدنى" على "الدينى" فى الفكر المحورى الإغريقى. ويمكن للمرء أن يذهب إلى القول بأن الحالة الإغريقية قد أثبتت ضعفها فى بناء معالم نمـــط حضارى، وفى بناء معايير للنظام يمكن أن تمتد خـــارج حـــدود الجماعـــة (Arnason 2005: 46-48). أو أن المشكلة تتحصر – كما لاحظ ماكنتير – فى الحقيقة التى مؤداها أن "كلا من الشعراء والفلاسفة لم يميزوا فيما قدموه من رؤى بين هذه العلاقات التى يطلق عليها العلاقـــات العالميـــة (أو العامـــة) والإنسانية وبين ما هو محلى أو أثينى. لقد كانت دعاواهم واضـــحة تمامًـــا: أثينا تستحق المدح دائما لأنها عبرت عن الحياة كما ينبغـــى أن تكـــون..." (MacIntyre 1984 [1981]: 133)

ولذلك فإن النموذج الأثينى كان أكبر من مجرد الأساس الـــذى قامـــت عليه الحضارة الغربية، لقد أنتج النموذج الإغريقى تراثًا غنيًا ومعقدًا تـــرك تأثيرا فيما جاء بعده خاصة التراث المسيحى والإسلامى. لقد أضاف الإغريق الاكتشاف الذى مؤداه أن الحقيقة تقف شامخة ضد الزيف (Assmann 2005).

وتكمن قوة هذا النموذج فى التمحيص التصورى الدقيق لتأثيرات هذا الاكتشاف فيما يتصل بالعقلانية للفعل الإنسانى. أما اكتشاف الإغريق للسياسة فقد بدا على أنه ممارسة عامة لا يمكن أن تستمر وفقا للقاعدة الوحيدة المتصلة بالأساليب البلاغية التى تستخدم فى الإقناع (الترغيب)، ولذلك فهى تحتاج إلى فكرة أعم ترتبط بالأهداف أو الغايات كما ترتبط بالأفكار المتجاوزة أو المتعاليه لتحديد معالم لرابطة الاجتماعية على نحو أبعد من الجوانب الضيقة المحددة تاريخيا واجتماعيًا، أو المشروع الشعوبى.

"إن الشكل الوحيد للجماعة الذى يمكن أن يتماشى مع هذا المعيار هو هذا الشكل الذى يبنى فيه أعضاء الجماعة حياتهم المشتركة فى ضوء نشاط يكون هدفه هو تحقيق التكامل الدافعى، بأى شكل كان، لكل الأنشطة التى يؤديها الأفراد ومن ثم وذلك بهدف المحافظة على شكل الحياة تلك بحيث تتحقق داخلها مصلحة (أو فضيلة) لكل نشاط بجانب المصالح (أو الفضائل) التى ترتبط بأنواع من الإثابة الخارجية أو الامتياز. ولقد أطلق الإغريق على هذا الشكل من النشاط "السياسة" Politics (MacIntyre 1988 : 33-34).

ولهذا فقد كانت مسيرة التأمل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو تسعى إلى تكوين علاقة بين عالم أول (عالم الفكرة الفاضلة المتعالية) وبين عالم ثان (عالم مادى له طابع اجتماعى وسياسى) يمكن مقارنته بالحضارات المحورية فى منطقة المتوسط وأوروبا. وبعيدًا عن قضية "ضعف" أو "مرض" الحضارة الإغريقية، و"تطبيعها" النهائى، فإن التراثات الإبراهيمية الثلاثة قد تعاملت مع حقل التوتر بين النصوص التى جاءت بها وبين نصوص فلاسفة اليونان.

الفصل الثانى

تجسير العلاقة بين الخيال والممارسة والخطاب

التراث والممارسة و"الفعل التواصلى"

سأحاول فى هذا الفصل أن أطور رأيا أكثر إحكامـا لتفسير تـأثير الخطابات التراثية التى نتجت عن الاختراق المحورى فى تكـوين مفـاهيم وممارسات رئيسية من "الفعل الاتـصالى" Communicative action. وتعـد مناقشة هذا الأمر ضرورية لتحقيق عمق نظرى لفهم جينولوجيا المجال العام الذى هو موضوع كل الفصول القادمة. فخلف التنظيم القـانونى والـصدق المتضمن فى الخطابات التراثية للكهنة ذوى "الرتب العليا" فى الاكليـروس، كانت توجد هناك أدوات اتصالية متجذرة تبناها الفاعلون لتحقيق قـدر مـن الاتساق العملى والتنظيم الجمعى لأفعالهم.

وثمة فكرة طرحتها على نحو عابر فى الفـصل الأول وتـستحق أن نطورها على نحو أكبر هنا، وهى فكرة تتعلق بالنظر إلى صـور التـراث الإبراهيمية كخطابات نبوية اجتمعت فيهـا أشـكال مـن الخيـال النثـرى والأسطورى - ومن ثم فقد شكلت هذه التراثات مصدرًا تاريخيا ومؤسـسيا للرابطة الاجتماعية الأساسية بين الذات والآخر، وكأساس لتكـوين رابطـة ثلاثية مع العالم الربانى. ولقد تبلورت هذه الفكرة فى بدايتها عبر الفلاسـفة المسلمين، وتم تدقيقها من خلال "سبينوزا"، وأصبحت أكثر إحكاما من خلال

شرح "فيكو" الذى أوجد وشائج صلة مورفولوجية بين السرديات الهيمورية الإغريقية والسرديات العبرية الموساوية (وانظر أيضا الفصول الثالث والرابع والخامس ;Preus 1989 : 72-73). إن الأنبياء الذين تحدث عنهم "سبينوزا" والشعراء الذين تحدث عنهم "فيكو" يشتركون فى القدرة على التحدث بشكل خيالى ومقطعى من أجل التمكن من نقل الفضيلة والرحمة إلى عامة الناس (المرجع السابق: ٨٠-٨١).

لقد تعامل الكتاب من داخل الدوائر النظرية المهتمة بفكرة التحولات المحورية، مع مفهومى "الحضارة" و"التراث" كمفهوميين مترادفيين، أو كمفهوميين لهما معانى متداخلة. ولكننا فى المناقشة الحالية نحاول تدقيق مفهوم التراث كمفهوم يربط الممارسة بالخطاب بفضل الوساطة المعرفية للخيال. فنحن هنا بصدد خطاب، كالخطاب النبوى، يظهر عبر مرحلة أسطورية لكنه عبر تطوره نحو فكرة العقل (المنطق) لا يتخلص تماما من الأسطورة، وينطبق نفس هذا الأمر على التراثات الفلسفية خاصة تلك التى تأثرت بالنزعة الأفلاطونية.

لقد شكل الجهد المتصل لربط الحياة اليومية والممارسة بالفكرة المتعالية الجديدة، هذا الجهد كان جزءا من العملية التى بمقتضاها تم تكوين خطاب الأنبياء، الذى ينطبق على حكم الذات فى المجتمع أو المحافظة على الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر عبر أشكال محددة من الفعل الاتصالى. إن الخطاب النبوى أنجز هذه المهمة عبر تجسير الفجوة بين المستوى الأول والمستوى الثانى من نظم الواقع والذى أشرنا إليه فى الفصل الأول. فلقد كون أشكال جديدة من السلطة والتى ساعدت فى النهاية على تكوين صور من الفهم الذاتى والعلاقات الجمعية – ولقد كانت علاقات جديدة إذا ما قارنها بالعصر ما قبل المحورى- خاصة إذا ما نظرنا إلى البعد الخيالى للفعل (انظر الفصل الخامس).

إن التراث يعمل فى هذه الحالة فى المحافظة على العلاقة بين الخطاب والممارسات عبر الوقت، ويحافظ على جذوره فى المصادر الإبداعية للخيال الأسطورى، ويسمح بحفظ التوازن بين الاستقرار والتغيير جنبًا إلى جنب مع الخطاب الفكرى ومع المستويات النظامية والعملية للتداخل فى عوالم الحياة عبر السحر المحورى للكلمة. إن الصياغة الإجرائية الأساسية لتراث ما تتمثل فى سعى مريديه نحو تحقيق التآلف بين كل هذه المستويات والراقات، على الرغم من وجود درجة معقولة من الوعى- بين حراس التراث- بوجود التوتر واستمرار هذا التوتر.

إن علماء الاجتماع الذين تابعوا الإطار النظرى للعصر المحورى قد ركزوا على التحولات المحورية كشرط ضرورى لحدوث الاختراق التاريخى التالى الذى أدى إلى ظهور الحداثة، ولكنى أكثر اهتمامًا بديناميات التراث كطريق لفهم تعقيدات الاختراق الحديث وهشاشته، وظهور المجال العام الحديث، الذى اعتمد على الطموح التنويرى بتجاوز كل صور التراث، والتعويل على مفهوم الفاعل المستقل. وأنا أحاول أن أتتبع هنا تحليل هذا الغموض الذى يكتنف مفهوم المجال العام، ليس من خلال الطريقة التفكيكية، ولكن بهدف اكتشاف صور التوتر فى العلاقة بين الممارسة والتفكير العام كما تم توارثها وتحولها فى العصر الحديث. لقد كان ماكنتير مفيدا فى هذا الصدد، فقد أكد إيجابية نقاط البداية، والاختراقات داخل التراث. ومع هذا فإن المرء يجب أن يكون واعيًا بالفرق بين إمكانية حدوث الاختراقات والفعل الاتصالى والعملى لصور التراث فى الأوقات العادية. لقد ركزت أيضا على تلك الجوانب الأخيرة دون الدخول فى مجال التغييرات اللهم إلا تلك اللحظات التى يمكن تسميتها لحظات انقطاع.

فعندما تستقر صور التراث فإنها تعمل من خلال برنامج داخلى يضفى الشرعية على الإجراءات التى يتم بها النقاش والاتفاق، وتضفى عدم الشرعية على الإجراءات الأخرى. وبهذه الطريقة فإن التراثات تلك تحصن نفسها ضد مستوى معين من التعرض لانقطاع التواصل. وفى نفس الوقت فقد احتاجت هذه التراثات إلى التغيير، وإلى أن تؤثر هى نفسها فى إحداث هذا التغيير. فى هذه الحالة فإن المنحنى الذى اتخذه ماكنتير يعتبر أكثر ملاءمة من الناحية السوسيولوجية من نظرية العصر المحورى، فهو يساعد على إثارة فرضية هامة مفادها أن الفكرة المتعالية والمصادفة قد مهدت الطريق نحو التحفيز الدافعى والانعكاسى للفاعل. أما منحى العصر المحورى فلم يتجاوز التفسير الهيجلى الغائى للتاريخ الذى يرجع إلى كارل ياسبرز الذى يؤكد على حدوث ثورة فى تكوين الذات كمتغير أساسى. إن تلك القضية تعد بالأساس قضية تتعلق بفهم الذات وبالهوية. وقد أنجزتها فلسفة التاريخ الكبرى والتى يصعب من خلالها تطوير فرض سوسيولوجى. فبالتأكيد على الطريقة التى يعمل بها التراث فيما وراء الاختراق الثورى المحورى بحيث كتب ماكنتير يقول:

"لقد أولى حواريو التراث، فى محاولتهم لتنظيم الحقائق التراثية واكتشافها، أولوا اهتماما أوليًا للأبنية التنظرية حول هذه الحقائق التراثية، وتعاملوا معها كمبادئ عملية وميتافزيقية أولى. ولكن هذه المبادئ كان عليها أن تتغرس فى العملية التاريخية لتبرير الجدلى". (McIntyre 1988 : 360)

ولقد اقترح جون شوتر John Shotter، فى تعليقه على وجهة نظر ماكنتير فى توجيه التراث نحو التغير وفى محاولة لدمج هذه الفكرة مع مفهوم فتنجنشتين حول شكل (أو صورة) الحياة، اقترح شوتر أن نوجه تصوراتنا نحو الإبداع الذى صاحب التحولات الجزئية فى التراثات المختلفة باعتباره ضروريا لتحقيق الحيوية فيها. لقد كتب يقول:

إذا كان على الجماعة أن تحافظ على صور التراث حيه داخل أشكال الحياة، فإن هذه الأشكال يجب أن تسمح بوجود فرص للحوارات والمناقشات لا على مستوى المناقشات الثانوية التى تتصل بما يجب مناقشته والسبب وراء هذه المناقشة فحسب، بل يجب أن تفتح الآفاق لظهور حوادث شعرية فريدة تسمح لنا أن نرى فيها ظروفا مرت بنا مر الكرام دون أن نلتفت إليها (Shotter 1996 : 16)[١].

وكمرحلة تالية لهذا التحليل فإننا بحاجة إلى أن نضع الفكرة المتعالية واحتمال حدوث حادثة إبداعية غير متوقعة لا فى قلب الإطار العام الذى يمكن الفاعل، أو بدلا من ذلك، عالم حياته فحسب، ولكن فى الطريقة التى تنتظم بها العلاقات الاجتماعية لكى ندلل على أسبقية الرابطة الجمعية بين ذوات الناس. إن عملية تكوين الذات شكلت دافعا لايمكن تجاهله داخل عمليات الفهم الذاتى فى الغرب فيما بعد هيجل. لقد أسهمت الفينومينولوجيا فى تقديم أفكار حول الذات وعالم الحياة ونقلت هذه الأفكار إلى أكثر فروع علم الاجتماع طموحًا من الناحية النظرية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو علم الاجتماع الدينى، كما تجلت فى أعمال برجر ولوكمان (انظر الفصل الأول). ويظل هذا المنحى جزءًا من جينولوجيا ديكارت التى تضع أهمية قصوى لذوات الأفراد فى مقابل موضوعية أو فينومينولوجية الواقع. "وبالرغم من أن هذا الواقع يخضع لسيطرتنا (نحن الباحثون) كطرف ثالث ينظر إلى هذا الواقع من الخارج.. إلا أن هذا الواقع لا يستجيب لنا كمتفاعلين على المستوى الأول أو الثانى" (Shotter 1996: 5). ولهذا فإن المنحى الفينومينولوجى يضحى بإغفال العمليات السوسيولوجية الدقيقة الكامنة خلف الاختراق المحورى؛ فهو يضيف العلاقة بين الأنا والآخر (أو حتى

العلاقة بين الأنا والآخر والله) يضيفها إلى مجرد العلاقة بين الأنا والموضوع. وباستخدام لغة محورية فإن الموضوع الذى يشكل الوسط الفينومينولوجى للتواصل والفهم يمكن أن ينتج فقط من ثلاثية العلاقة بين الأنا والآخر والله، وما يعتريها من توترات. وهنا يتحول "الموضوع البسيط" إلى "موضوع أكبر وأشمل" it وهو يشكل القوة الاتصالية العاملة على تحقيق التماسك بين الأبعاد الثلاثة، إنه العقل logos.

ومن خلال التأثر بأعمال كل من ماكنتير وطلال أسد، فإننى أحاول تطوير فكرة حول مفهوم "التراث الخطابى"، الذى يربط – باستخدام لغة فيتنجنشتين[٢] – صورة الحياة بلعبة اللغة، ومن ثم فإنه يتغلب على نقاط ضعف الفينومينولوجيا فى تصوراتها حول "عالم الحياة"، كما يتغلب على نقاط ضعف الاتجاهات ما بعد الفينومينولوجيا والمتعلقة بالمذهب البراجماتى الذى لم يستطع أن يستوعب فكرة التراث. ويجب أن تساعد هذه المناقشة النظرية أيضًا فى فهم ديناميات التغير التى يحدثها التراث الخطابى والتى تحدث فى داخله هو نفسه. ومثل هذه التحولات لا يمكن أن تفهم عبر مدخل ماكرو سوسيولوجى يركز على البعد الحضارى. ومن الناحية الأخرى فإن نظرية هبرماس حول الفعل التواصلى وكذلك الفكرة التى تتأسس عليها وهى فكرة عالم الحياة، والتى ورثها هبرماس من علماء اجتماعيين تأثروا بتراث الفينومينولوجيا، والتى أعاد صياغتها فى ضوء مدخله "البراجماتى-الشكلى"، إن هذه النظرية يجب أن تناقش على أنها لا تقدم سوى حل هش لكل المشكلات التى أشرنا إليها، كما أنها فى نفس الوقت تسير فى طرق بعيدة عن المحور النظرى – خاصة التنظير حول التراثات الخطابية كأساس لفهم جينولوجيا مفهوم المجال العام.

إن اهتمامات نظرية هيرماس عن الفعل التواصلى تتداخل مع أهــداف عملنا هذا إلى حد بعيد (انظر المقدمة)؛ وينسحب ذلك على كثير من الأجهزة المفهومية التى تم تبنيها. وكما لاحظ هانز جواس Hans Joas، فإن هبرماس نظر إلى "عالم الحياة على أنه يجسد أنماطًــا تأويليــة (ســلوكية) متوارثــة ومنظمة من الناحية اللغوية الثقافية" (Joas 1991 [1986] :114). ويمكن فهــم فكرة الفعل الاتصالى عند هبرماس على أنها تمت صياغتها لتحقيق مهمتــين رئيسيتين: لتضع يدها على الطابع المنظم ذاتيا للتفاعل الاجتماعى ولصياغة نمط من الفعل يتصف بأنه اتصالى طالما أنه ليس فعــلا آدائيــا (المرجــع السابق: ١٠١). ومن ثم فقد حذر هبرماس قائلا بأن اللغة والتراث الثقــافى يحتلان مكانة متعالية فى علاقاتهما بكل شىء يمكن أن يصبح عنصرا فــى موقف". وكان الطريق الأول الذى سلكه هبرماس – رغم غموضه – للتغلب على هذه الصعوبة هو أنه أقر "بأن اللغة والثقافة جزء لا يتجزأ مــن عــالم الحياة ذاته" Habermas 1987 [1981] : 124-25.

وفى مقابل هذا الموقف فإننا نستطيع أن نفهم تعريف هبرماس لعــالم الحياة فهما أفضل بالإشارة إلى فكرته حول اللغة، والأهمية الثانويــة التــى أضفاها على التراث عبر اللغة فقد كتب يقول:

> "إذا ما ولينا وجهنا شطر الموقف، فإننا سوف نجــد أن عــالم الحياة يبدو وكأنه المكان الذى يخزن المــسلمات الحياتيــة، أى القناعات الثابتة التى يعول عليهــا المــشاركون فــى الموقــف الاتصالى ويشتقون منها توجهــاتهم فــى العمليــات التعاونيــة للتفاعل. ومن ثم فإن العناصر البــسيطة المرتبطــة بمــسلمات محددة يمكن أن تتحول إلى شكل من أشكال المعرفة المتوافــق

عليها ويحدث هذا فقط عندما تكون هذه العناصر متلائمة مع الموقف. (المرجع السابق :١٢٤)[٣].

إن ما يلفت النظر هنا هو أن هبرماس فى تعريفه لنظريته حول الفعل الاتصالى نظر إلى مفهوم "التراث الثقافى"، على عكس كثير من نقاده، بما فيهم جواس، نظر إلى التراث من منظور واسع عرفه تعريفا سلبيا، كما يحدث فى معظم المراجع السوسيولوجية التى تناولت التراث (انظر المقدمة والفصل الأول). ومن المثير أيضًا أنه ركز على قضية اللغة، ذاهبا فى أغلب الظن إلى القول بأن التراث جزء من اللغة – فقد اعتقد أن التراث يستمر داخل اللغة فى شكل رمزى.

ففى الوقت الذى أكد فيه هبرماس على أن التمييز بين البناء اللغوى أو "كينونة" اللغة والممارسة الواقعية للكلام يعد تمييزا معقولاً داخل نظريات اللغة، فى ذات الوقت رأى أن معظم النظريات المعاصرة تفتقد التركيز على البعد "الذاتى بين الأفراد"، أى على عمليات الفهم المتبادل التى يعمل الحوار اللغوى على تسهيلها (Habermas 1991 [1986] : 215). لقد نظر هبرماس إلى نظريته فى الفعل التواصلى على أنها تقف على طرف نقيض مع أى فلسفة للذات (الفاعلة)، لذا فقد كان يؤكد على أهمية:

"العلاقة بين الذات والذات الأخرى، وهى علاقة تتأسس على المساواة. وبين الطرفين، يفتح حيزًا لعالم حياة مشترك.. ويعتمد المفهوم النظرى حول الاتصال فى المجتمع على هذا الحيز الاجتماعى الذى يشتمل على عالم الحياة الذى يعيشه الأفراد على نحو مشترك والذى يظهر عبر مجرى الحوار". (المرجع السابق: ٢١٨).

وانتهى هبرماس إلى القول بأن فكـرة هامبولـدت Humboldt حـول الاحتمالية العقلانية للكلام تنعكس فى "غايات أو "أهداف" تكمن فى كل عملية بحث عن الفهم عبر اللغة" (المرجع السابق: ٢١٩). إن الاعتراف بوجود هذه الغايات سوف يثير – وهذا هو ما يشعر به المرء عند قراءة رأى هبرماس – الاعتراض الرئيسى على العقلانية المرتبطة بطرق التواصل، والتى صاغها بشكل نظرى شارلز تايلور Charles Taylor وآخـرون، والتـى بمقتـضاها لا يمكن للعقلانية عن تنفصل عن الآراء "الواقعية" حول الحياة الخيـرة. إن الدخول فى هذا النمط من العقلانية التواصلية يعتبر فى رأى هبرماس شـكلا من أشكال الغايات التى لا يمكن تحقيقها – المتناقضة وصعبة التحقق – وهى العملية العقلانية المرتبطة بعالم الحياة "الذى يتكون عبر مراجعـة مـستمرة لصور التراث المتدفقة والمرنة: صور التراث التى أصبحت لديها قدرة تأملية أو انعكاسية" (المرجع السابق: ٢٤٢).

ولم يهتم هبرماس بتعريف التراث بطريقة جديدة فى علاقته بنظريتـه حول الفعل التواصلى، ومن هنا فإن المرء ليس له من سـبيل إلا اسـتدعاء التعريفات البسيطة التى شكلت جزءا من مناقشاته المبكرة مع جادامر (انظر المقدمة والفصل الأول). فلم يكن واضحا عند هبرماس مـا هـى الدرجـة الاتصالية، واللغوية، والمعيارية التى يمكن أن تصل إليها "سيولة" أو مرونة صور التراث، حتى تتمكن هذا الصور التراثية من أن تقدم "مادة خام" ملائمة لعملية العقلنة المتعلقة بعالم الحياة. وقد ترتب على نقص تعريـف التـراث وتحديد المسلمات المعيارية حول ظروف مرونتـه أو سـيولته أن يـذهب هبرماس بقوة نحو القول بأن التراث هو بالضرورة موضوع غيـر تـأملى (أو غير انعكاسى) وأنه لا يخضع إلى عملية داخلية للمراجعة. وفى مقابـل ذلك فإن العمل الراهن يذهب إلى أننا بحاجة إلى تعريف متسق، وغير ثانوى

للتراث يؤكد على الانعكاسية، والتغير، والمراجعة المستمرة كصفات لا غنى عنها للتراث.

ومع ذلك فإن الفرضية الأكثر إثارة واكثر غموضًا هى تلك الفرضية المتعلقة بنظرة هبرماس إلى صور التراث على أنها شكل من أشكال "الكتلة الثقافية" التى ليس لها شكل. وسوف أحاول أن أوضح فيما يلى أن عكس ذلك هو الصحيح، بمعنى أن صور التراث هى بالأساس أشكال تتشكل وتعاود التشكيل وهى تعمل بمثابة أنماط حاكمة للكلام، والحوار، والتفكير. وتبدو هذه الصور فى شكل تجمعات شاملة، وتظل فى حالة متصلة من عدم الاستقرار. إن هذه الحركة الدائبة ترجع إلى المطالب الجديدة دوما الواقعة على عاتق صور التراث الخطابية والتى تنبع من مواقف عيانية تواجه المشاركين فى التراث، ومن ثم فإن صور التراث المتشابهة أو المتماثلة يمكن أن تحمل مضامين ثقافية مختلفة أو متعاندة، فى سياقات التحول. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن السياق والموقف هما أهم عنصرين فقط. فالعكس هو الصحيح: فمن أجل أن نفهم الموقف فإن المرء عليه أولا أن يعرف مكونات الفعل الذى تشكله صورة التراث، بمعنى صور أو أشكال الحياة والألعاب اللغوية التى يستخدمها الفاعلون فى الموقف. وتثير هذه القضية مسألة العلاقة بين الاتصال وبين الممارسة.

وكما رأينا سابقا (انظر الفصل الأول والمقدمة) فإن الاستراتيجية المبكرة التى استخدمها هبرماس تكونت عبر إثارته لفكرة الممارسة والتى بدأت مع الفلسفة الإغريقية حول الممارسة، وتابعها المفكرون المحدثون الذين نظروا إلى المجتمع نظرة غير ميكانيكية، وعلى وجه الخصوص فيكو (انظر الفصل الخامس). ففى هذه المرحلة كان هبرماس يعمل فى ضوء فكرة للفعل تتأسس على التفكير العملى. وهذا يعنى أنه فى بداية هذه المسيرة الطويلة،

والتى سوف تنتهى به إلى نظرية الفعل الاتصالى، كان فى هذه البداية علـــى وعى بدرجة التعقيد والثراء التى كانتا تحيطان بمفهوم الممارسة، والذى منعه اهتمامه الكبير بقضية الاتصال من أن يدمجه فى نظريته.

ولقد علق "جواس" على ذلك قائلا "قد يكون صحيحا القول بأن هنـــاك أسبابا عديدة تجعل المرء يرفض الحد المفروض على الممارســـة العمليـــة، مقارنة بالممارسة التقنية/ الفنية، أكثر مما يمكن أن يـــشتق مـــن مفهومـــات الاتصال أو التفاعل" (Joas 1991 [1986] : 99). وهذا ما يكشف قـــدر الـــشك المنهجى الذى أبداه (جواس) حول "اكتشاف" هبرماس للفعل الاتصالى علـــى أنه الفعل الذى يتخذ شكلا غير وظيفى وغيـــر أدائـــى وعقلانـــى وجـــدلى وحوارى. وفى هذا السياق أشار جواس إلى بعض هذه "الأسباب" عن طريق النظر فى آراء كل من دوركايم Durkheim وبارســـونز Parsons وجـــالين Gehlen وجميعها آراء غير ملتزمة بالاتجاه النفعى، وتتجه نحو درس نمـــط الفعل الذى يتشكل عبر المعايير، والطقوس، والقصدية، تلـــك الآراء التـــى شكلت نواة البرنامج المضاد للمفهوم الأدائى للفعل. ومن ثم فقد قدم جـــواس البراهين على أن وجهة نظر هبرماس حول الفعل الاتصالى تدين بالفـــضل لتراث سوسيولوجي أوسع يدور حول البحث عن هذا الأساس غير الأدائـــى للفعل (انظر المرجع السابق: ١٠٠).

وبالرغم من أن هبرماس قد اعترف بهذا القصور، فإننا لا يمكـــن أن ننكر أنه قدم اختراقا فكريا صارخا. فقد أوضح هبرماس أن الفعل الاتصالى (أو التواصلى) يتميز عن كل مـــن "الفعـــل الأدائـــى" Instrumental action والفعل الغائى Teleological action، ومن ثم فإنه فعل مستقل بذاته ولا يمكن إرجاعه إلى أى نمط من أنماط الفعل. ففى الوقت الذى يمكن النظر فيه إلـــى "الفعل الغائى" على أنه نمط من الفعل لا يقدم لنا طريقة مقبولة من الناحيـــة

السوسيولوجية لوصف جوهر الفعل العقلانى والفعل اللاوظيفى، فإننا يجب أن ننظر أيضا فى القضية غير المؤكدة التى طرحها هبرماس حول غايات الفهم التى تكمن فى عملية التبادل ذاتها وتعضد عبر عقلانية إجرائية تقف جزئيا خارج عملية التبادل؛ لأنها تخضع لتحكم أجهزة خارجية. وبعبارة أخرى فإننا يجب أن نحل معضلة الغايات غير الغائية، وأن نتوصل إلى تحديد أوضح من الناحية السوسيولوجية لمفهوم الغايات. ويمكن أن يتحقق ذلك من خلال مدخل نظرى للتراث لا يتجاهل عمل هبرماس.

إن ما نحتاجه هو أن نستعيد بعض التأملات حول غايات الممارسة التى تم تناولها عبر الفصل الأول من هذا الكتاب (على الأقل ما هو متعلق بالنزعة البراجماتية)، وأن نربط هذه التأملات بالطريقة التى فهم بها هبرماس غايات الفعل التواصلى(*)، وذلك من أجل تعظيم نقاط القوة فى وجهة نظر هبرماس، وأن نعدل من نقاط الضعف (عبر اعتمادنا على عناصر من اعتراضات جواس الذى تأثر بالراجماتية). وثمة عبارة مفتاحية ذكرها هبرماس تقول: "إن وسيط اللغة والغايات التى من خلالها يتحقق الفهم المرتبط بها داخليا يشكلان فى علاقتهما بعضها بالبعض علاقة تبادلية. فالعلاقة بين هذه المكونات ليست علاقة وسائل وغايات" **(Habermas 1991 [1986]: 241)**. إن هذه العبارة تكشف عن جهد لمحاولة البحث عن العامل التكاملى للتفاعل الذى لا يمكن تفسيره عبر الفكرة البراجماتية أحادية البعد، التى تتصل "بالموقف" وما يرتبط بها من قول بأن "الفاعلين يجدون غاياتهم فى الموقف".

(*) يلاحظ القارئ أننى أستخدم "الفعل الاتصالى" و"الفعل التواصلى" على أنهما مترادفان، ولقد قصدت إلى ذلك، فالأقرب للمعنى عند هبرماس هو "الفعل التواصلى" لأنه يحقق التواصل بين الأفراد فى النهاية، ولكن حافظت على استخدام "الفعل الاتصالى" ما بين حين وآخر لأنه المفهوم العربى الذى درج عليه المترجمون والمؤلفون. (المترجم)

ويجب على المرء أن يعترف هنا، وبشكل خاص، بأنه ليس كافيـا أن ندمج مفهوم الغايات فى مفهوم "الفهم الذاتى بين الأفراد" بإضفاء نـوع مـن الفضيلة على عملية الاتصال الإنسانى، أى بالقـدرة علـى تطـوير "فعـل اتصالى". وفضلا عن ذلك فإننا يجب أن ندرك أن الوسيط الاتصالى ولغـة المحادثة، بالرغم من أنهمـا يتواجـدان داخـل الموقـف الـذى يتـصف بالخصوصية، إلا أن كلا منهما له تاريخ خاص وعدد من المؤشرات التـى تكتسب من خلالها القواعد التى تحكمه شرعيتها، كما تكتـسب اسـتمرارها وتغيرها وإعادة تشكلها وقابليتها للنقد. ثمة ضرورة هنـا لإخـراج فكـرة هبرماس عن الفعل الاتصالى من تعريفها الدائرى والمتناقض، ويتضح ذلك من الحقيقة التى مفادها أن الهوة بين الموقف وبين الوسيط الاتصالى قد تـم تجسيرها من خلال ملاحظة هبرماس الاجتماعية الغامضة والتى قال فيهـا: "إن وسيط الفهم المتبادل يبقى على نحو خاص فى شكل فكرة نصف متعالية" [التشديد للمؤلف] (Habermas 1987 [1981] : 125). وربما يكـون هبرمـاس يحاول من خلال هذه العبارة أن يترجم فى لغة سوسيولوجية صياغة كـارل أوتو أبل Karl Otto Apel للفكرة النظرية حول وجود نـوع مـن الاتـصال "سابق" على وجود الفرد (Apel 1972, 1988). ومـن الواضـح أن محاولـة هبرماس التوصل إلى غايات مطلقة والتفكير العملى المطلق لكى يستطيع أن يفسر وسائل الفهم الذاتى والترابط بين الأفراد، هذه المحاولة ما تـزال مـن المشكلات التصورية.

ومن أجل أن نفهم الفعل كفعل معتمد على الفهم والاتصال والتـرابط الجمعى فإننى اقترح أن نرجع بشكل صريح إلى الأفكار التراثية وأن نحلـل هذه الأفكار تحليلا جينولوجيا، وذلك بدلا من أن نشير على نحـوٍ متـردد وخارج عن السياق للأشباح الكامنة خلف هذه الأفكار. إن ما يكـون الفعـل

هو القدرة على ربط التفكير العملى بالغايات بطرق ترتبط، على نحو خاص، بموقف، ولا تتشابه مع مثال آخر، أو مع سلسلة من المواقف المتشابهة. إن البعد الاتصالى للفعل يدمج الغايات التى تم استيعابها وفهمها بشكل عقلانى من خلال تراث معين للبحث عن الحقيقة والحياة الخيرة. ويكمن الحد المفروض على مدخل هبرماس فى تأكيده على أن التراث يقدم لنا مادة ثقافية خام، ومن ثم فإنه يفتقد إلى الشكل العقلانى فى البحث عن الحقيقة والفهم. فلقد كان هبرماس يخاف من ألا تستقبل فكرة الفعل الاتصال (التواصلى) باعتبارها فكرة حديثة وأصيلة، ومن ثم فقد فضل أن يعتمد على إشارات غير واضحة للغايات غير الغائية لعملية الاتصال، ولوسيطها (وسيط عملية الاتصال) والتى وصفها بأنها فكرة "تصف متعالية".

ولإصلاح وجهة النظر هذه فإننى أقترح أن الغايات الكاملة لا تتحقق عبر تصورات حول ترتيب الفضائل التى نرغب فى تحقيقها ولكنها يجب أن تتخذ شكلا قابلا للنقاش والمراجعة وإحكام العقل. وتتحقق هذه الوظيفة من خلال وجود علاقة بين الغايات وبين التفكير العملى. فالغايات فى حد ذاتها ليس لها من وجود فى الممارسة العملية دون أن ترتبط باتجاه واضح نحو التفكير العملى الذى يعنى "القدرة على الحكم وفعل الصواب فى المكان الصحيح وفى الوقت الصحيح وبالطريقة الصحيحة". والمحقق أن "ممارسة هذا الحكم لا يعد تطبيقًا روتينيًا للقواعد" (MacIntyre 1984 [1981] : 150).

فعلاقة هذا النوع من التفكير، فى بعده الشكلى، بالأفكار التى طورها هبرماس حول "الإجراء" و"العقلانية الإجرائية" ما تزال بحاجة إلى أن تثبت من خلال التجربة الواقعية. ومع ذلك فإن إنكار قدرة صور التراث الخطابية المختلفة على أن تمنح المواقف الفعلية شكلا يؤدى إلى سوء فهم كبير حيث يعتمد على ثنائية جامدة بين "التراثى" و"الحديث" من ناحية،

و"الشكلى" و"العينى" من ناحية أخرى. فالقضية الرئيسية محل البحث هنا يجب أن تكون مرتبطة بالسؤال حول أى شكل من أشكال الإجراء وأى شكل من أشكال العقلانية، وأى شكل من أشكال الحداثة يمكن أن يرتبط بأى شكل من أشكال التراث. إن عدم اعتماد هبرماس على مفهومات مثل مفهوم التفكير العملى ومفهوم التكوين الشعرى بعد أن أعلن نظريته حول الفعل الاتصالى لم يسهل مهمته فى الإحاطة بالتعقيدات المتصلة بالأبعاد الآنية (المرتبطة بالموقف) والتتابعية (المرتبطة بالذات) كأبعاد للفعل الاتصالى.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا أوجه القصور التى تعانى منها رؤية هبرماس، فإننا لا نندهش أن نجد فكرة التفكير العملى قد استمرت فى أعمال المنظرين الاجتماعيين (انظر : Wacquant 1992 : 128; Bourdieu and Flyvbjerg 2001). ومع ذلك فإن هذه الفكرة (فكرة التفكير العملى) قد عولجت بمعزل عن فكرة الغايات، والتى بدونها تفقد فكرة التفكير العملى قوتها فى إثارة دافعية الفعل. ولقد عالجنا فى الفصل السادس من هذا الكتاب كيف انفصلت فكرة التفيكر العملى عن فكرة الغايات مع شرح السياق التاريخى والنظرى الذى حدث فيه هذا. إن انقطاع هذه العلاقة هو الذى جعل منظرين اجتماعيين من أمثال تالكوت بارسونز يتحدثون توا عن وجود "انساق ذات غايات Telic systems" للفعل الاجتماعى دون أن يعزوا خصيصة التفكير العملى إلى الفاعلين، وهى نقطة نقدها هبرماس عن حق (Habermas 1987 [1981]: 250-56). لقد عارض هبرماس هذا الرأى لأنه "يحدد منطقة تؤثر على نحو غير مباشر على الفعل الاتصالى عبر إعادة الإنتاج الرمزى لعالم الحياة (المرجع السابق، ٢٥٦)، وهو ما يبدو على أنه فهم ميتافيزيقى لوظيفية دوركايم. فلم يكن هبرماس يسعى إلى رفض هذه الرابطة غير المباشرة من الرموز والاتصال كلية. وكانت النتيجة أن ظلت نظرية الفعل الاتصالى أسيرة نفس دائرة

التحليل الذى نقده عند بارسونز، الذى بحث عن تكامل النسق الاجتماعى فى قدرة الفرد على الفعل. لقد فشلت نظرية هبرماس فى أن تحول الدائرة القصيرة بين ما هو ضيق ومحدود وبين ما هو واسع وكبير إلى رابطة توضح أن الفعل الاتصالى (أو التواصلى) هو مصدر أساسى للتكامل الاجتماعى.

ولقد حاولت فى هذا العمل أن أدافع عن تعريف "للفعل التواصلى" على أنه ليس نمطا آدائيا للفعل ولكنه نمط موجه بالممارسة وهو يندمج فى تراث معين. وبناء على هذا التعريف فإننى لا ارفض وجهة نظر هبرماس ولكنى أعيد بناء فكرته، من خلال ربطها بمفهوم سوسيولوجى للتراث. إن هذا النمط من الفعل يتجذر من الممارسة كما تم تعلمها (ليس فقط بشكل فردى ولكن من خلال نقلها ومراجعتها عبر الأجيال)، ويكشف هذا النمط من الفعل عن الطريق الذى ترتبط فيه الوسائل بالغايات كاستجابة للحاجة المستمرة للإبداع فى الممارسة ولصور التكيف التى تخلقلها عبر الدخول فى مواقف جديدة. إن الفعل الاتصالى الذى يعاد تعريفه على هذا النحو هو فعل يتصل بعملية إعادة بناء القاعدة عبر النشاط التفاعلى داخل الموقف، ومن ثم فإنه يتضمن بعدا انعكاسيا يتحقق من خلاله تبرير وجود القاعدة. وعلى خلاف وجهة نظر بارسونز فيما يتصل "بالأنساق ذات الغايات"، فليس هناك "اهتمام مطلق" (هذا إذا استخدمنا اللغة البروتستانتية لبول تليش **Paul Tillich** والذى حاول هبرماس أن يبتعد عنه) يمكن التنظير له. ولكى يظهر هذا النمط من الفعل فإن شرطه الأول هو أن الفاعل يكون موجها بقدرة على ترتيب الفضائل (المصالح)(*) التى يريد تحققها عبر التكرار الخلاق للممارسة.

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمة goods (فى صيغة الجمع) ويقصد بها المصالح أو شيئا أكبر يرتبط بالخير العام أو المصلحة العامة public good، لذا آثرنا أن نترجمها بالمصالح/ الفضائل، أو الفضائل/ المصالح لأنها ولاشك تعنى شيئا أكبر من فكرة المصلحة interest. (المترجم).

إن تعريف الفضائل (المصالح) وترتيبها يتم الاتفاق عليها (يتم تحديدها) داخل تراث معين يسعى إلى فهم هذه الفضائل/ المصالح وتحقيقها (وفى السياقات الحديثة) عبر تعرض التراث لتحديات التراثات المخالفة.

إن وجهة النظر هذه تسمح لنا أن نعرف "الفعل الأدائى" كنمط من الفعل يبنى على فهم مختلفة للفضائل/ المصالح، وهو فهم تمليه فكرة معينة للمصلحة، وتميز فضائل الكفاءة على فضائل الامتياز (انظر الفصل الأول). ويظهر التفكير العقلانى هنا ليس عبر الترتيب الحوارى و/ أو الجدلى للفضائل، وإنما يظهر عبر عمليات حسابية لأفضل الوسائل لتحقيق أى من الغايات التى تمليها المصلحة. وكما أوضحت فى الفصل السادس، فإن هذا النوع من الفعل الأدائى. تمت إعادة صياغته فى جذور التفكير فى القرن الثامن عشر حول التفكير العملى والتفكير التدبرى، والتى ارتبطت بالمدرسة الأنجلو- إسكتلندية والتى جسدت هذه العقلانية الحسابية. إن قبول هذه التفرقة بين هذين النوعين من عقلانية الفعل يعد أمرا هاما، لأنه يتجاوز عملية الفصل فى دافعية الفعل الاجتماعى بين النمط "الدينى" فى مقابل النمط "العلمانى" أو النمط العقلى والنمط الدافعى على سبيل المثال. فكل من نمطى الفعل الغائى والفعل العقلانى والتدبرى – الحسابى يمكن أن يتأثر بأنواع مخلفة من الخطابات الدينية، وغير الدينية، وضد الدينية، كما يتأثر بالأخلاق "الواقعية العينية". إن ظهور العقل التدبرى – الحسابى ونجاحه هو الذى أدى إلى أن يكون التراث – أى تراث – عدوا محتملا، أو على الأقل عقبة أمام الآراء الليبرالية الحديثة لعقلانية الفاعل الاقتصادى الاجتماعى.

ولإكمال وجهة النظر هذه، يجب إعادة تعريف "الفعل التواصلى"، بتوضيح دور كل من التفكير العملى والغايات فى هذا الفعل. كما أن الممارسة لا تنفصل عن فكرة الفعل التواصلى بل هى عنصر ضرورى فيه.

وسوف أشير من الآن فصاعدا إلى الممارسة بمعنى يقترب كثيرا من المعنى الذى استخدمه ماكنتير حيث اعتبر أن الممارسة لها بعد اتصالى إذ يقول:

"سوف أستخدم كلمة "الممارسة" بتعريف خاص لا يتفق كلية مع التعريف المستخدم.. فهى تشير إلى أى شكل متسق ومعقد من النشاط الإنسانى التعاونى الذى يتخذ شكلا اجتماعيا، والذى تدرك من خلاله الفضائل المتصلة بهذا الشكل من النشاط فى عملية السعى نحو تحقيق المثل العليا للامتياز التى تتلاءم مع هذا النوع من النشاط، وبحيث ينتج عنه ارتباط نسقى بين أشكال القوة الإنسانية المستخدمة فى تحقيق الامتياز والتصورات الإنسانية حول الغايات وحول الفضائل المصالح العامة"
(MacIntyre 1984 [1981] : 187)

لقد أثنى منظرون كبار على أهمية تعريف ماكنتير للممارسة ومنهم بارى بارنس Barry Barns (٢٠٠١) وتيودور شاتسكى Theodor schatzki (٢٠٠١). فقد لاحظ هؤلاء المنظرون أن فكرة ماكنتير عن الممارسة تعد فكرة أكثر إحكاما من تلك الأفكار التى استخدمت فى العلوم الاجتماعية وفى المناقشات الدائرة فى النظرية الاجتماعية. إنها جزء لا يتجزأ من التراث المرتبط بنقد المفاهيم ما بعد الكانطية (نسبة إلى كانط) حول الممارسة، والاتصال، والفعل والذى ذاع صيته فى ميدان العلوم الاجتماعية. ومع ذلك فإن ماكنتير قد حاول جاهدا أن يجعل مفهومه حول الممارسة أكثر عمومية بالمعنى النظرى الاجتماعى. فقد ذهب إلى القول بأن تأسيس ونمو الأسر المعيشية والمدن والمجتمعات الأوسع فى العالم القديم والوسيط يعد ممارسة بالمعنى الذى استخدمه، ومن ثم فإن هذا المعنى يستغرق صورا عديدة من النشاط كالفنون، والعلوم، وحياة الأسرة، والألعاب، وممارسة السياسة

بالمعنى الكلاسيكى (MacIntyre 1984 [1981] : 187-88). وهذا هو السبب فـى أن المرء يجب أن يقبل، وهو يطور مثلا عليا للامتياز نحو السعى لتحقيـق الفضائل/ المصالح العامة، يجب أن يقبل سلطة هذه المثل العليا التى تـساعد على قياس درجة ملاءمة أداء الشخص فى ممارسة معينة فى مقابـل عـدم كفاية هذا الأداء (المرجع السابق: ١٩٠). ومن ثم فإنه إذا كان صـحيحا أن أهداف وفضائل الممارسات تخضع للتوافق والتغيير، فإنه من الصحيح أيضا أنها فى لحظة محددة من الزمن يمكن أن تتأثر بسلطة أولئك الذين يتملكـون مواهب معينة.

ولقد حذر ماكنتير أيضا من الإفراط فى التفاؤل بتعريف الممارسة على أنها سلوك مستقل بذاته يقع خارج لعبة القـوة. فالممارسـات تحتـاج إلـى مؤسسات والتى تعمل على الأقل على تأكيد فضائل وجود الكفـاءة لتـسهيل الوصول إلى فضائل الامتياز داخل الممارسات. ومن هنا فإننا نكون بـازاء مؤسستين يظهر بينهما فى الغالب قدر من التوتر. ومن ثم فـإن "الاهتمـام التعاونى بالمصالح المشتركة للممارسة يكون دائما عرضـة للتنـافس بـين المؤسسات" (المرجع السابق: ١٩٤). فالحقيقة التى مفادهـا أن الممارسـات تتعرض لطغيان القوة النظامية لا يعنى أنها تتقوقع داخل حقول تحكمها القوة والمصلحة. فهناك استعدادات فطرية يتم تصنيفها عبـر التـراث الخطـابى كفضائل عليا (مثل العدل والشجاعة، والصدق) وهى الضمان الذى يحمـى الممارسات ضد منطق القوة المتأصلة فـى المؤسـسات (MacIntyre 1984 [1981] : 194)، كالمستشفى والمدرسة والجامعة والمحكمة والمؤسسة الخيرية أو المؤسسة الثقافية. ولم يتردد ماكنتير فى إضـافة الأسـرة ضـمن هـذه المجموعة من المؤسسات، بالرغم من أنها تعد مـن أول المؤسـسات التـى تضفى عليها القداسة من خلال التراثات الدينية (خاصة تلـك التـى تنتمـى

للشجرة الإبراهيمية). إن مثل هذه المؤسسة تكون قابلة للحياة فقط طالما حققت توازنا بين الممارسات مع تجنب الاستخدام الوظيفى المفرط للمؤسسة، وهو ما حدث لها مع قدوم الحداثة بوضعها فى قلب "المجال الخاص" (انظر الفصل السادس).

إن فكرة "الفضائل" وحتى الفكرة الأكثر حيادية الخاصة "بالاستعدادات الفطرية" لا يجب النظر إليها بوصفها مفاهيم نظرية، ولكنها أفكار مفتاحية هى التى تبنى المخروط الدافعى للفاعلين الذين يستجيبون لتراث معين. وكمفاهيم فإنها تشكل ضربًا من الحشو (أو اللغو)، كما ذهب فيتنجنشتين (Bouveresse 1999: 61)، إنها تثير قدرا من الحشو (أو اللغو) الذى يعد ضروريا لإكمال البعد الخطابى ولتحقيق فاعلية التراث. وفى نفس الوقت، فإن الفضائل ليست قاصرة على التراث الدينى فحسب. فالمناحى النظرية المبسطة مثل ذلك المنحى الذى توخاه بنجامين فرانكلين لها أيضًا قائمة من الفضائل (MacIntyre 1984 [1981] : 198). ومن الناحية الأخرى فإن فكرة العدل بوصفها الفضيلة الأولى لا تتطلب بالضرورة نظرة كونية ترتبط بالفكرة المتعالية.

التراث بوصفه صورة حياة وخطاب

من الأهمية بمكان هنا أن نأخذ فى اعتبارنا البعد التتابعى وعبر الجيلى لعلمية نقل الممارسات وما يحيط بها من تحولات وتبدلات فى السلطة. وبصرف النظر عن مدى انطباق الموقف الملائم على نموذج خاص من الحياة الخيرة عبر الممارسة، فإن الاستعدادات الفطرية التى تقف خلف هذه الممارسة يتم نقلها عبر الوقت من خلال عدد من التوقعات، والتقاليد،

والالتزامات (MacIntyre 1984: 220). وهنا نحن نستطيع هنا أن نتحدث عن "تراثات كبيرة" macro traditions غالبًا ما تتحدد بالتزامات دينية حضارية وبمشاعر انتماء، حتى وإن لم يعبر أصحاب هذه التراثات عن عقيدتهم بطريقة تقليدية. ومع ذلك فمن الضرورى أن نحتفظ فى الأذهان بأن التراثات الكبرى لا يجب التفكير فيها بوصفها أعمدة ثقافية، إن ذلك يجعلنا نفهمها بصفتها مصفوفات ثقافية عيانية تمثل حضارات متباينة. إن التراثات الكبرى تشكل أطرا عامة واسعة لها هوية سردية وبنائية، كما أن لها نظاما من الأوامر والنواهى، ومن ثم فإنها تشبه الألعاب اللغوية المتقاطعة. أما الممارسة فإنها، على العكس من ذلك، تتحدد بشكل مباشر فى ضوء "التراثات الصغرى micro traditions التي يستقى منها الناس كيف يعيشون حياة فاضلة فى ارتباطهم بدور محدد أو أُدوار متعددة (ليس فقط كيف يكون المرء طبيبا فاضلا، وأما فاضلة، وتلميذا فاضلا وهكذا، ولكن أيضا كيف يكون طبيبا مسلما فاضلا، أو أُمًّا كاثولوكية فاضلة وهكذا):

والسؤال الآن هو أين نجد مكان الرابطة القوية بين التراثات الصغرى والتراثات الكبرى، أو بين التراثات الحية وأشكال الحياة من ناحية، وبين المجالات الأوسع للألعاب اللغوية من ناحية أخرى؟ إن هذه الرابطة يمكن أن تُرى فى استخدام الخطاب وصور الجدل والتفكير التى تستخدم لكى يعلو البشر عبر عمليات الإبداع والنقد، وعبر أوجه القصور فى التأويل وفى تعريفات المصالح العامة، وحلول المشكلات التى يتم توارثها داخل تراث بعينه فالحلول تستنتج من خلال الإشارة إلى رسائل الغايات أو المصالح. ومن ثم فإن مؤسسة مثل الجامعة أو المزرعة، التى تعد نتاجا لتراث يقدم تعريفا للممارسات ويتعهدها، إن هذه المؤسسة يجب أن تستخدم جدلا مستمرا يحدد الأسلوب أو المدى الذى تؤيد به مؤسسة كالجامعة وكالمزرعة فكرة

وجود مصلحة عامة فى التعليم العالى أو وجود مصلحة عامة فى الزراعـــة. ولكى يتمكن التراث من تنظيم نفسه فإنه لا يمكن أن يتجنـــب الـــصراع وأن يتعامل معه كجزء لبقاء هذا التراث. وكما صاغها ماكنتير قائلا:

"إن التراثات، عنما تكون حية، تجسد جماعات مـــن الـــصراع. والمحقق أنه عندما يتحول التراث إلى تراث جامد، فإنه دائما ما يحتضر أو يموت... إن التراث الحى إذن هو التراث الذى يمتد تاريخيا وتتجسد داخله حوارات اجتماعية تتوجه فى جزء منهـــا نحو مناقشة المـــصالح العامـــة التـــى تـــشكل هـــذه التـــراث" (MacIntyre 1984 [1981] : 222)

لقد ذهب جون شوتر John Shotrer إلى القول بـــأن المـــرء يقـــصد بالتراث "الميت":

"ذلك التراث الذى يحتفظ بشكل (أو صورة) للحياة تكون فيهـــا الصورة النهائية لكل شىء معروفة، ومن ثم فإن كل الصعوبات هى المشكلات التى تواجهه والتى يمكن أن يـــتم حلهـــا بـــشكل روتينى، بقدر كاف من الجهد والاستبـــصار. فـــى مثـــل هـــذه الصورة "الميتة" للحياة لا يكون هناك شىء جديد يحـــدث لأول مرة، أو غير مكرر أو فريد من نوعه" (Shotter 1996 : 15) .

من الواضح إذن أن التراثات إما أنها تناضل من أجل البقاء أو تموت عبر عمل الأجيال اللاحقة وتدخلاتها. ولقد أشار ماكنتير – مع ذلك – إلى أن هناك على الأقل مجالا واحدا من مجالات النشاط الإنسانى يكون ضـــروريا للمحافظة على التراثات الكبرى وتشكيلاتها النظامية، فى أى وقت من أوقات الزمن. ويتحدد هذا النشاط عبر الشكل الذى يتخذه القانون، الـــذى لا يمكـــن

النظر إليه على أنه مجرد "حقل" اجتماعى أو "نسق فرعى" بين الأنساق[6]. وإذا ما عبرنا عن نفس القضية من الطرف الآخر من الحوار، فيمكن القول بأنه إذا ما استطاع المرء، فى موقف اجتماعى محـــدد، أن ينظـــر لوجـــود القانون بوصفه قانونا مستقلا لا يمكن إرجاعه إلى العمليات الوظيفية للحقـــل الاجتماعى أو للأنساق الفرعية، إذا ما استطاع المرء أن يفعل ذلـــك فإننـــا نستطيع أن نقول إننا بصدد تراث حى يعمل داخل القانون. ومـــن ثـــم فـــإن القانون أو البعد التنظيمى للتراث، يتقاطع مع أبعاد أخرى عديـــدة وحقـــول للممارسة. ويقدم لنا الإسلام السنى حالة من الممكن أن تساعدنا على أن نفهم بشكل أعمق الرابطة بين التراثات الكبرى والقانون. ونحو مزيد من الأهمية، نجد أن حالة تراث الشريعة (انظر الفصل الرابع) فى مقارنته بتراث القانون الرومانى، كما أعاد صياغته فيكو (انظر الفصل الخامس) يمكن أن يساعد على توضيح المدى الذى يمكن أن يـــرتبط فيـــه [illegible] [illegible] للممارسة. ومن ثم فإن الفصل السادس سوف يقدم لنا أمثلة حول التأثيرات التى يمكن أن يحدثها القانون فى السياق المعاصر سواء بتطبيقـــه وتفعيلـــه وظيفيا أو تحويله إلى قانون وضعى أو نزع التقليدية عنه.

وبالرغم من أن الهدف الأساس لهذا الكتاب لا يرتبط بالقانون إلا أننـــا نعتبر القانون ميدانا متميزا للخطاب البشرى وللممارسة الاجتماعية لاختبـــار التشابه أو الاختلاف بين التراثات الكبرى، التى تعرف ممارســـات لا تـــتم صياغتها على نحو صورى أو على نحو وظيفى. والتراثات الكبرى التى هى أكثر قربا من المأسسة ومن الصياغات التصورية. ومن ثم فإن تدريب قاضى صالح وتثقيف الشخص العادى ليكون مواطنا صالحا فى المجتمع يتوافقان- من الناحية المثالية – توافقا كبيرا طالما لا يوجد قانون يتم تطبيقـــه بـــشكل سريع ودون تفكير. ومع ذلك فإن الفجوة الواقعية بين القانون (أى نوع مـــن

القانون بما فيها القانون المقدس والوصايا العشر التى نزلت على موسى فى جبل سيناء، كما يخبرنا بذلك الإنجيل) فالفجوة بين القانون وبين تطبيقه هو ما يفتح الطريق نحو ظهور الخطاب النبوى موجها أتباع التراث والممارسين داخله نحو الاقتراب منه أو إحداث تعديل أو تحوير أو تخفيف فى معنى القانون.

فعبر هذا النوع من الخطاب العملى يمتد الفكر إلى العامة، حتى وإن كان هذا الفكر قد ظهر فى الأساس كفضيلة أرستقراطية بطولية تظهر القدرة على الفخر فى التعبير عن الواجب المنوط بالفرد MacIntyre 1984 [1981] : 154. لقد تحول الفكر العملى عبر التحولات المحورية إلى فضيلة أساسية بين الفضائل (انظر الفصل الأول)، وأصبح يعبر عن استعداد فطرى أوسع، وأعم يطلب لفهم للمصالح العامة وما يرتبط بها من ممارسات، وبالتالى كظرف يصاحب الفعل نفسه وما يرتبط به من قصدية ومن انعكاسية. ومع ذلك فإن أنماط القصدية والانعكاسية المطلوبة للفاعل تتحدد من خلال شكل وتقييم التراث المقدم الذى يؤسس للفعل العملى وتطوره. إن الشكل الذى يضفيه الخطاب على إرادة الفرد الفاعل أو أى فاعل آخر لا تختلف فقط من تراث محورى إلى آخر، ولكنها تخضع للتنافس والاختلاف داخل كل تراث على حده (انظر على سبيل المثال الفصلين السادس والرابع) .

إن السبب فى أننى قد أوليت اهتماما لفكرة "التراث الخطابى" (بما فى ذلك نواته المتصلة "بالتراث الحى") فى مقابل سلوك الحياة، أو عالم الحياة، أو شكل الحياة، أو الهابيتوس، (الوسط المعيشى الفكرى) (هذا إذا لم نتحدث عن الفكرة الأعم حول "الثقافة") إن السبب فى ذلك يرجع إلى ضرورة إبراز أهمية الخطاب فى التوسط بين الممارسة والنظام. إن هذه الخطوة تكشف عن بعد الحكم والتدرج الذى ينتج السلطة ويعيد إنتاجها ويضعها فى أيدى "حراس التراث". إن هذه العملية تجعل السلطة قابلة للتنافس عبر تغيير التشكيلات

الاجتماعية السياسية وعبر تغيير الأجيال. وإذا ما نظرنا إلى تراث ما يعرف درجة من التعقيد النظرى فإننا يمكن أن نطور نظرة متوازنة لعملية إنتاج الفهم الذاتى وكذلك إنتاج العلاقة الذاتية بين الجماعة والمحافظة على كليهما، وتحويلهما أيضا، نظرة متوازنة تقف على النقطة الحرجة بين الممارسة والمؤسسة مع التركيز على التاثيرات المتبادلة والتوترات المتبادلة.

ولقد قدم طلال أسد (١٩٨٦، ١٩٩٣، ١٩٩٩، ٢٠٠٣) منحى في دراسة التراث يفيدنا كثيرا هنا. فبينما احتفظ طلال أسد بمسافة بينه وبين المنحى الفيبري، إلا أنه حاول أن يُعرف التراث الخطابى على المستوى الأنثروبولوجى والمستوى النظامى ضيق النطاق. وقدم زاوية تحليلية يمكن أن تكمل التوجه النظامى واسع النطاق لنظرية العصر المحورى وتصحيح من مساره. كما أنه سهل التركيز على الأبعاد الصغيرة للرابطة الجمعية التراثية أكثر مما فعل المنحى الذى قدمه هبرماس، فقد كان المنحى الذى قدمه أكثر توجها نحو البحث عن آليات التواصل بالنسبة للتكامل الاجتماعى. لقد ذهب أسد إلى القول بأن التراث الخطابى لا يمكن أن يفهم في ضوء جذوره الحضارية والجمعية (أى عبر المؤسسات أو الحركات التى تتحدى هذه المؤسسات)، ولكنه يجب أن يحلل أولا عبر آلية الاتصال- الأداء التى تحكم العلاقة بين الذات (الذات المؤمنة فى التراث الإبراهيمى) والآخر (الذى لم يعد فى هذه الحالة كائن بشرى آخر ولكنه شخص قادم محتمل إلى عالم الإيمان).

وتتكون الدعوة التى من خلالها تتجه الذات نحو مخاطبة الآخر من محاولة الطرف الأول أن يكسب الطرف الثانى فى نطاق الإيمان الحق وفى نطاق الالتزامات الموروثة فيه. إن المحافظة على التراث تعتمد على هذا البعد الدعوى الضيق النطاق للخطاب. وهذه أحد المزايا الهامة فى رأى

ماكنتير حول البعد العقلى فى التراثات الخطابية، رغم أنه يسمح بعدم الاتفاق والصراع، إلا أنه يخاطر بالوقوع فى نفس أوجه القصور التى وقـع فيهـا هبرماس فى رأيه حول "نموذج غرفة المناقشة الخالية من سيطرة القوة" فى نطاق المجال العام، أو حول الفصل الثنائى بين الفعل الاتصالى وبين "القوة". لنحاول الآن أن نتذكر درس فيتتجنشتين الذى يقول بأن اللغة هى أداة تعليمية وإرشادية، طالما أنها تفاعلية استجابية فإنها باختصار تعمل بمثابة "دعـوة"، ومن ثم فإن التراثات الخطابية تشكل أمثلة معقدة للغة فى حالة استخدام.

وتعمل الدعوة فى المسيحية والإسلام على وجه الخـصوص بمثابـة أدوات تكوينية فى جوهر العقيدة وعملية نقلها، فالدعوة فى الإسلام تصاغ فى صياغة شرعية (إنها أحد الالتزامات الأساسية فى العقيدة الإيمانيـة) فهـى دعوة "للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" (انظر لمزيـد مـن التفاصـيل الفصل الرابع). إن هذه الصيغة - بشكل منقطع النظير - قد خضعت تاريخيا لعدد واسع من التأويلات. ففى الوقت الذى تتحدد فيه الامور المتصلة بالحلال والحرام عبر عمليات من الترتيب وفقا للمذاهب المختلفة، فـإن الخلافـات المتعلقة بالتفسيرات الخاصة بهذه الصيغة تهتم بطرق تحقيقها عبر الصياغات المتصلة بالحلال والحرام وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، والذى يمكن أن يتدرج من أساليب التذكير البسيطة إلى طرق العقـاب القاسـية (انظـر: Cook 2000) فى تفسير يناظر الوصفات التى قدمها أوغسطين لعملية التعليم التى يتم من خلالها تحقيق الفضائل المسيحية.

ومع اختلاف التفسيرات، فإن عملية الوعظ فى الإسلام تبالغ فى إبراز الأوامر والنواهى، وهى عنصر مركزى فى هذا النمط من التراث الخطابى. فمن الواضح أن الطريق إلى الخلاص لا يتكون فقط مـن المـشاركة فـى طقوس جمعية أو المواظبة على حضور الطقوس المتكررة، ولا من محاولة

العناية بالروح فقط. كما أنه لا يتكون عبر بناء "الهوية الجمعية" (على طريقة دوركايم)، أو من "تكوين الذات" (على طريقة فوكو والمدرسة الظاهراتية أيضا). إن الاهتمام بالسلوك الحياتى الفاضل لأعضاء المجتمع الآخرين، وضم أخ أو أخت جدد من الآخرين إلى نطاق العقيدة، إن هذا الأمر وذاك يعد أحد أوجه التشابه الملفتة للنظر بين المسيحية والإسلام على الرغم من الخلاف بينهما. وفى مقابل إصرار هبرماس على رؤية العقل أو التفكير التراثى على أنه "مادى" أو "عينى"، فإن الدعوة الوعظية تعد شكلا يمكن أن يؤسس لكثير من صور الثنائيات المتعارضة والمتنافسة بين "الخير" الذى يجب أن يؤمر به وبين "الشر" الذى يجب أن ينهى عنه. فمن الأمور الحتمية أنه كلما ازدادت عملية صياغة الفهم المشترك بين الفاعلين فى الخطاب - كما رآه هبرماس عبر مفهوم الفعل الاتصالى- كلما استطاع الفاعلون أن يبنوا خطابهم على رؤية ثنائية حول الخير أو العدل وما يقابله أو ما ينفيه.

وحتى إذا ما انتهت معظم التراثات الخطابية إلى التأكيد الذى مفاده أن الالتزام النهائى بدعوة الخلاص يجب أن ينتج عن الفعل الواعى للشخص المؤمن، حتى وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا البعد فى التراث يتضمن القول بأن التعليم يجب أن يتم إكماله من خلال الوعظ أو التحذير. ويُقصد بالوعظ أو التحذير تلك العملية التى ترتبط بالإقناع، وهى عملية معقدة لايمكن اختزالها فى شكل من أشكال العقلانية الإجرائية من أى نوع، طالما أنها تعتمد على الرموز والمشاعر التى تتردد فى عقل الشخص الذى يمارس هذه العقيدة. ومن ثم فإنه يتضمن زرع الخوف (فى نفوس المتلقين) كما أنه يتضمن تطبيقا منظما ومعقلنا للسلطة. ولقد لخص أوغسطين هذا الجانب الجوهرى للتراث الخطابى بأنه يجسد "الخضوع للنظام" (Asad 1993: 34): "فثمة خطابات وممارسات معينة يجب الابتعاد عنها على نحو منظم فهى

ممنوعة ومذمومة – وغالبا ما تصور على أنها يجب أن تمحى من التفكير، وثمة خطابات أخرى يجب أن تستدمج وأن تمدح وأن يعول عليها في سرديات الحقيقة المقدسة" (المرجع السابق: ٣٥). ومن الأهمية بمكان أن نحتفظ في عقولنا بأن عدم قابلية التراث الديني التقليدي للاختزال إلى مجرد عقلانية إجرائية مبسطة تنتهي إلى فهم متبادل بين المشاركين في الخطاب لا يجب أن يدفعنا إلى أن ننظر إلى التراث الخطابي بوصفه ميدانا يدفع إلى الخوف الأعمى أو إلى السلطة العشوائية المطلقة – أو أن نرى فيه مجالا للتفكير الواقعي الذي لا يرتبط بأي قوانين إجرائية.

لقد حلل أسد العملية المعقدة والدقيقة للنظام الذي يفرضه التراث من خلال نظام الرهبنة الذي ساد في العصور الوسطى (انظر الفصل الثالث). إن الخطابات المرتبطة بهذا النظام تضفي الشرعية على ممارسات معينة وتمنع ممارسات أخرى، وهي ممارسات تتضمن عددا كبيرا من الموضوعات والمذاهب، كما تتضمن عددا كبيرا من أشكال التصورات الذهنية. وتتراوح هذه الممارسات من الرفض الاختياري للممارسات "الوثنية" أو قبولها، وتأكيد معجزات معينة وآثار مادية معينة مع إدانة ممارسات أخرى ووصفها بأنها زائفة وغير أصيلة، تتراوح هذه الممارسات بين هذا وبين محاولة كتابة السير الذاتية للقديسين، ومن محاولة وضع معايير للممارسات الخاصة بالكفر أو التوبة إلى إضفاء السلطة على بعض الحركات الدينية في شكل طرق أو طوائف وما يصاحب ذلك من عمليات وصم أو قهر أو إبعاد لحركات أخرى توصف بالهرطقة. ومن الأمور الجديرة بالملاحظة هنا "أن الكنيسة في العصور الوسطى لم تحاول أن تقيم توحيدًا مطلقا للممارسة؛ فقد كان خطابها السلطوي يهتم دائما بالاختلاف وبالاستثناءات والتصنيفات" **(Asad 1993 : 37-38).**

إن المحافظة على التراث تتطلب أشــكالا مــن التحــذير والتــذكير وصياغات للدخول فى دائرة التراث، ومن ثم فإنها تتطلب بناء خطاب قــادر على أن يتجاوز فكره قابلية المعرفة للانتقال الحتمى التى ارتبطــت بعمليــة توثيق أو تزييف المصادر النصية وإضفاء الشرعية عليها. وهــذه المهمــة لا تقتصر على أفراد بعينهم، أقصد طبقة العلماء أو الكهنة الــذين يــشرفون على الإجراءات الخطابية والطقسية وتطبيقاتها المعقدة. إننا بحاجة هنا إلــى أمثلة للضبط والتوسط والاتصال الذى يضمن درجة كافيــة مــن الملاءمــة العملية للأوامر أو (النواهى) من جانب الممارســين أنفــسهم، أى "الأفــراد العاديين". إن أعضاء الجماعة المعينة التى تُعرف من خلال تــراث معــين (التى هى "جماعة الخلاص" فى حالة التراثات الإبراهيمية) يدعون إلى العمل وفقا لما يمليه التراث من داخل حياتهم اليومية. ولكى يكون الواحــد مــنهم ملتزما حقيقيا، فليس كافيا أن يعرف القواعد الخطابية للتعامل مــع الآخــر (وهذا يجعله يفعل الأفضل) ولكنه يحتاج أيضا أن يعرف علــى المــستوى العملى الحالات التى تطبق عليها كــل قــاعــدة حالة بحالة. إن هذا الأمــر لا يتضمن عقلانية "واقعية"، بقدر ما يتضمن نمطا مــن العقلانيــة المعقــدة والصورية.

ومع أن أنتونى جيدنز قد اشترك مع معظم المنظرين الاجتماعيين فى التصور السلبى للتراث كثقافة متخلفة، إلا أنه مع ذلك قد لاحظ أن "تكامليــة التراث تنتج لا من الحقيقة البسيطة التى ترتبط باستمرار التراث عبر الوقت ولكن من "العمل" المستمر للتأويل الذى يتم من أجل تحديد الخيوط التى تصل الماضى بالحاضر" (Giddens 1994: 64). إن الخطاب المرتبط بالتراث يشكل الذات داخل الجماعة من خلال اللجوء المستمر إلى تأكيد الغايات عبر الأفراد وعبر الأجيال، وذلك من خلال منظومة وعظية لخطاب متجه نحو الآخــر

ويتحقق ذلك عبر وساطة رجال الدين وإدارتهم لهذه المنطقة الوسطى (بين التراث والبشر) وليس من خلال احتكارها.

ومن الأمور التى تستحق أن نلتفت إليها على نحو خاص الإجراءات الرئيسية التى من خلالها تبنى الغايات وتلك التى من خلالها أيضا يتم ربط هذه الغاية بنموذج محدد للفعل الاجتماعى والتفاعل الاجتماعى، وذلك من أجل ألا نرتد إلى التنميط الذى قدمه هبرماس لأنماط الدافعية الكامنة خلف الفعل بالإشارة إلى الفعل الموجه (الفعل الغائى) فى مقابل الفعل "التواصلى". إن الممارسة الموجهة نحو تحقيق الغاية يتم تسهيلها عبر توجه نحو الآخر ينتج عن ترتيب للمصالح العامة المتعالية والاجتماعية، وهى مصالح أو فضائل تأتى على رأسها عادة فضيلة العدالة باعتبارها التفسير الصحيح للتمييز الذاتى بين الخير والشر، وبين الصواب والخطأ. إن العدالة توفر لنا، بمعنى كونها تمثل الصورة الواقعية للإحساس بالصواب والخطأ، نقول إن العدالة توفر لنا الانسجام الشكلى بين الخطاب الذى تفيض به الكاريزما الذاتية وبين الممارسة الفاضلة لأعضاء الجماعة. ومع هذا فإذا ما نظرنا إلى هذه الممارسة فى مستواها البسيط فإننا نجدها تتطلب هذا البعد الإيمانى المرتبط بالكلام الوعظى فى توجيه الدعوة نحو ردود أفعال الطرف الآخر (Shotter 1996 : 10). وحتى لومان Luhmann نفسه، الذى كانت نظريته الاجتماعية أبعد ما تكون عن التحليل العينى الواقعى، ذهب إلى القول بأن الاتصال يتضمن بالضرورة هذا البعد المتصل "بالدعوة" (Luhmann 1998 : 60).

ويعد هذا النوع من الممارسة الذى تدعمه قدرة وعظية يعد فى حد ذاته ممارسة رئيسية، وهو يجسد برنامجا لإعادة الشحن الذاتى للتراث الذى يبحث بشكل دائم عن الإتساق. ومع ذلك، فإن هذه الممارسة لا يمكن لها أن تستوعب الطابع الأكثر تعقيدًا أو الأكثر تعددية للفعل الذى يقوم به الشخص

الذى ينتمى لأى تراث، والذى عليه أن يجمع، فى شكل إبــداعى وبطــرق متجددة، بين ألعاب لغوية متعددة وصور مختلفة من الفعل ومــن الأحكــام. وباختصار، فإن تبنينا لهذه الفكرة حول التراث لا يهدف إلى أن نقابل بــين "الأخلاق العينية" و"الأخلاق الشكلية" Schädelbach 1986. إن التراث يحــدد شكلا مختلفا وأكثر تمحيصا للخطاب ولا يحدد "أخلاقا خطابية" بالمعنى الذى ذكره آبل وهبرماس، كما أنه يتكون مــن "تبــادل الآراء والآراء المــضادة كأفضل إجراء لحل القضايا العمليــة والأخلاقيــة" (Habermas 1992: 447). فعلى مستوى الشكل نجد أن أشكال الحياة أو صور الحياة وما يتصل بها من ألعاب لغوية ترتبط بحكم التعريف بمواقف محددة، وبينما يحدث ذلــك فــإن التراثات الحية لا تقدم لنا لغة شكلية ما ورائية لا يمكن للإنسان العــادى أن يصل إليها، ولكنها تقدم لنا سردًا منظمًا يُمكن من ربط أشكال الحياة وألعاب اللغة بعضها بالبعض الآخر عبر سلسلة متسقة من الأحكام العملية العقلية. إن هذا النمط من الحكم يمكن تأييده من خلال قدرة على الجدل تتعــالى علــى المصالح الخاصة التى يمكن العمل على تحقيقها فى موقف محــدد والــذى يستغرق التعريف الأكثر عمومية – والذى يعنى التعريف الشكلى أو حتــى الإجرائى– لهذه المصالح (انظر الفصلين الثالث والرابع).

إن هذا الشكل يتم تدعيمه بفهم (أساسى) بين الأنا والآخر، وهو فهــم يختلف إلى حد ما عن الإجراء البسيط الذى يعتمد علــى "الكتلــة الحرجــة" "للموارد الثقافية". إنه أسلوب لإعادة تجميع المصالح العامة/ القيم وإضــفاء الطابع الانسجامى عليها والعمل على تصنيفها إلى مجموعات متشابهة. هــذا على مستوى الشكل، أما على مستوى المضمون، فإن تنوع أشــكال الــرأى والتفكير، بما فيها أشكال الرأى والتفكير التى تكون مسيطرة فــى تراثــات قانونية ومدنية ودينية بعينها، هذا التنوع يجب الاعتراف به وأن يتم تحليلــه

حالة بحالة. وبهذا المعنى فإن "الثقافة" لا تعكس شكل التراث، ولكنها أحد منتجاته المصاحبة. لقد كان هبرماس مستعدا لأن يضحى بفكرة قابلية التنوع الثقافى للمضامين الأخلاقية فى مقابل تمسكه الشديد بالصياغة الموحدة "للعقلانية الإجرائية" التى لا تعطى وزنا كافيا للتشكيلات العامة وتحولات السلطة فى صناعة التراث (انظر: Salvatore and Amir-Moazami 2002; Salvatore and LeVine, 2005). إن هذه التشكيلات والتحولات الكبرى قد استبعدت تماما أو تم تهميشها، والنظر إليها داخل المنحى الخطابى لهبرماس فى تحليل الأخلاق بوصفها معطيات أو مقدمات (انظر الفصل السادس والخاتمة).

ومن ثم فإن التراث الخطابى هو شكل من الخطاب لا يتجه نحو الفهم التأويلى ولا إلى (مجرد) النجاح فى تحقيق فعل جمعى أو تعاونى، بل إلى تحقيق المصالح العامة المتصلة بالكفاءة أو الإنجاز. ويعتمد التراث على صورة خطابية، تتشكل عبر "الدعوة" وتنتهى بتحقيق الحياة الفاضلة. وترتبط الحياة الفاضلة فى الغالب، وليس فى الأعم أو بالضرورة، بشكل من أشكال التنميط العقلى الجامد للحياة، التى يتم التعبير عنها من خلال فكرة العدالة المقدسة المطلقة، التى تتحقق يوم القيامة.

التراث والهابتوس

يجب الآن أن نعمق التحليل فى شبكة العلاقات بين الفائدة السوسيولوجية لفكرة التراث ومفهوم الممارسة. ونجد أن عمل بيير بورديو حول نظرية الممارسة (١٩٧٧ [١٩٧٢]؛ ١٩٩٠ [١٩٨٠]) واستخدامه لمفهوم الهابتوس habitus، نجد أن هذا العمل ذو أهمية قصوى هنا. لقد نظر

بورديو إلى الممارسات على أنها تجسيدات منظمة ذاتية للنشاط الإنسانى المتبلور فى الهابتوس، الذى يعكس الفهم المشترك للممارسة ويربط بين المهارات الفردية والتوجه الجمعى للفعل داخل جماعة معينة أو داخل حقل معين من النشاط الإنسانى. إن المرء يتساءل دوما مع قدر من الدهشة ما الذى يربط هذه الجزئيات الصغيرة للنشاط الإنسانى، وما هو الضمان لتحقيق "منطق للممارسة". لقد أوضح كريج كالهون **Craig Calhoun** أن الفكرة المتسقة للتراث هى الفكرة الناقصة فى نظرية بورديو عن الممارسة (**Calhoun, 1993**). إن أوجه القصور هذه تكشف عن صعوبة أن يكون لدينا نظرية عن الممارسة دون أن يكون لدينا مفهوم عن التراث يربط الممارسة بالاتصال.

وكما ذهب كالهون فإن التراث فى بعده الزمنى الأوسع الذى يتجاوز الممارسة الواقعية قد تم إغفاله من جانب بورديو باعتباره مجالا يقع فى تخصص الفلاسفة الاجتماعيين، وبناء على هذا الموقف السوسيولوجى المتحيز الذى يغلق الطريق أمام فكرة التراث، فإن كالهون يقترح أن التراث يمكن أن يكون مفيدا فى ربط مفهوم الممارسة بفكرة التنظيم أو التنسيق بين الأفعال، وهى شبكة من العلاقات ظلت غامضة فى مفهوم بورديو حول الهابتوس، الذى لا يعدو أن يكون ضربا من اللغو الذى لا يبتعد بنا عن فكرة الاستعداد الفطرى أو حتى فكرة الفضيلة (المرجع السابق؛ **Bouveresse h 1999**. ومن ثم فإن مناقشة فكرة التراث من خلال التأملات التى قدمها كالهون وهو يناقش نظرية بورديو عن الممارسة يمكن أن تساعدنا فى تجسير الفجوة – بالرغم من أنها لا تملأها عن آخرها – بين الممارسة والاتصال، وذلك من خلال إدراك أن العلاقة الخطابية بين الذات والآخر هى علاقة ضرورية للممارسة (انظر: **Thévenot 2001**) .

وعلاوة على ذلك فإن مناقشة نقدية لفكرة بورديو عن الهابتوس، والتى تتسم بالانغلاق الذاتى والدائرية، والتى عرفها عالم الاجتماع الفرنسى بطريقة توليفية على أنها "نسق مفتوح من الاستعدادت" (Bourdieu and Wacquant 1992:133) لإقامة الممارسة، إن مناقشة نقدية لهذه الفكرة يمكن أن تفيد فى تحديد معالم واضحة لآليات تنسيق الفعل التى توجد بشكل كامن فى تعريف التراث. لقد اعتقد كالهون أن فكرة التراث يمكن أن تكون مفيدة إذا ما أرجعناها إلى معناها الأصلى على أنها عملية نقل للمعرفة (Calhoun 1993). إن ما يتم نقله فى هذه العملية ليس معلومات خام أو نماذج جامدة للوعظ ولكن معرفة تتصل بالعقلانية العملية، والتى أشار إليها بورديو نفسه فى مناسبات عديدة على أنها التفكير العملى. ومن ثم فإن فكرة الهابتوس يمكن أن تستخدم لتوضيح المضامين السوسيولوجية لمفهوم التراث، بشرط أن نفهم هذا الأخير عبر نظام خطابى (أى بوصفه تراثا خطابيا) يستدعى (لتجسير) الفجوة بين الممارسة والاتصال.

لنبدأ بمناقشة الجوانب الإيجابية والسلبية فى مفهوم الهابتوس. لقد قدم لنا الفيلسوف البرجماتى جوزيف مارجوليس الملاحظة المثيرة التى يقول فيها:

> إذا ما سألنا ما الهابتوس، وما هى الملامح المعبرة عن أبنيته الوظيفية، فإن ما نحصل عليه من بورديو هو نوع من التحديد الكلى الذى لا يتوافق مطلقا مع أبنية فرعية عملية (إجرائية). ذلك أننا إذا تصورنا أن اللعبة المتدفقة للحياة العادية لا تتشابه مع الأداء الذى يقدمه الفاعل: إن الذى يحدث هنا هو أن "الاستباطات" الماهرة للفاعل (بالصورة التى حددها بورديو) سوف تكون أسيرة نص مألوف ومنتهى؛ أما الفاعل البشرى العادى (فى "أثناء أداء فعله") فإنه يخلق نصوصا طازجة ويحدث هذا بشكل دائم ومستمر (Margolis 1999 : 69) .

لقد تسأل مارجوليس ما إذا كان كافيا أن نحدد هوية الهابتوس من خلال "الشعور نحو اللعبة" الذى يتم إثراؤه من خلال "منطق الممارسة" وهو ما أكد عليه بودريو. لقد ذهب مارجوليس إلى أن تفسير منطق الممارسة لا يساعدنا كثيرا إذا ما حولنا مجال اهتمامنا، مثلما فعل بورديو، من التركيز على "القواعد" إلى التركيز على "الاستراتيجيات" (المرجع السابق: ٧٠). وتكمن المشكلة الأولى فى الافتراض المسبق الذى افترضه بورديو والذى يذهب إلى القول بأن هناك نسقا يتم الرجوع إليه (أو "استدعائه") من خلال الاستعداد الفطرى أو أى فعل محدد ينتج عن الاستعداد الفطرى. إن هذا الاعتراض يعد اعتراضا برجماتيا أصيلا ينبع من الخوف من أن نربط الموقف البسيط "بكليات خارجة" عن "نطاقه". أما نقطة الضعف الثانية التى أشار إليها مارجوليس فإنها تسير فى الاتجاه المعاكس طالما أنها تهتم بفرضية بورديو المبسطة حول "طلاقة" الأفعال وما يكمن خلفها من استعدادات فطرية دون أن يحدد أى شيء يربطها جميعا فى قالب واحد.

إن أحد الحلول الأولى لهذه المشكلة يمكن أن نجدها فى فكرة فيتجنشتين حول شكل الحياة Form of life، التى تضمن وجود "استمرارية مطلقة لممارسة مفتوحة النهاية لا تغلقها القواعد كما لا تغلقها الاستراتيجيات" (المرجع السابق: ٧١). وكما رأينا سابقا فى هذا الفصل، فإن تلك طريقة مفيدة لتحديد فكرة التراث على المستوى الضيق النطاق (الميكرو). وعند هذه النقطة قدم مارجوليس حكمه الذى يقول فيه "لا يوجد تمييز مبدئى بين القدرة التى يبديها "الشعب" على الإفصاح عن خطاب تنبؤى والصياغة المهنية لهذا الخطاب: إن الفرق يوجد فقط بين المجتمعات المختلفة التى يُخترق فيها شكل الحياة (المرجع السابق: ٧٥). إننا نجد هنا ملمحا آخر هاما لفكرة التراث كما تم تحديدها فى بداية هذا الفصل: أعنى الحقيقة التى مؤداها أن

اتساق التراث وتكامله يعتمدان ليس فقط على نقله عبر الوقت وعبر الأجيال، بل أيضا على قدرة القائمين عليه أو حراسه من المحافظة على الطرق مفتوحة ذهابا وإيابا بين "الأفراد العاديين" و"المتخصصين" أو بين الصور المختلفة للممارسات التى تظهر داخل التراث. إن رأى مارجوليس يفيدنا هنا فى تحديد أوجه التشابه بين فكرة التراث وفكرة شكل الحياة (التى وجدناها حاضرة وأن بشكل مختلف فى رأى ماكنتير فى التراث) وإن ذلك لا يجب أن يمنعنا من أن نحتفظ بتمييز آخر بين التراث وبين المؤسسة. فهما يرتبطان عبر التراث بطريقة تختلف بالضرورة عن ثنائية العلاقة بين القدرات البسيطة وبين المعرفة المتخصصة.

ويظهر الوجه السوسيولوجى المثير للتراث ليس فقط فى كونه يربط بين الأنا والآخر، ولكن لأنه يقدم أيضا تنسيقا للنشاط الاجتماعى، وهى وظيفة توجد على نحو غامض فى مفهوم الهابتوس، خاصة فى إشارته الدائمة إلى "منطق الممارسة". ولقد نظر كالهون إلى خصيصة التنسيق هذه على أنها تنتج من قدرة التراث على التغيير وعلى التكيف مع جوانب عديدة من الواقع الاجتماعى، من أجل أن يؤكد نجاح المشاريع العملية التى يبثها التراث فى الوسط المعيشى والفكرى للمشاركين (الهابتوس) (Calhoun 1993 : 78). ونحن نرى هنا أن فكرة التراث تستغرق مفهوم الهابتوس، وتكمله، وتعدل منه. إن العلاقة بين مشكلة تنسيق الفعل والجانب الدافعى للفاعل يجب أن تتأكد عبر ما وصفه طلال أسد بأنه قدرة آلية التراث على أن تتكيف وعلى أن تتغير، "بمعنى بحث التراث الدائم عن الإتساق". ولا يمكن أن يتم ذلك بالرجوع فقط إلى المناقشات الداخلية حول طبيعة المصالح العامة التى يسعى إلى تحقيقها وترتيب هذه المصالح، ولكنه يعتمد بشكل أساسى على الحاجة إلى أن تجعل عملية البحث هذه ممكنة فى كل "بيئة" اجتماعية للفاعل (انظر Thévenot 2001) وفى" حقول" مختلفة للفعل الاجتماعى.

وبهذا المعنى، فإن الاتساق فى التراث ليس هو الذى يميز نمطا معينا من الخطاب والفعل (فذلك سوف يعرف على أنه "فعل غائى" وفقا لتنميط هبرماس)، ولكن هذا الاتساق يعد ضروريا فى حد ذاته، بالرغم من أنه غالبا ما يكون كامنا ومرتبطا برجوع الفعل الفردى إلى الإطار الجمعى لتبرير فعله، وهو الإطار الذى يتم نقله عبر الخطاب المتصل بالتراث. ومع ذلك فإننا نقف فقط فى منتصف الطريق لتوضيح فكرة بحث التراث عن الاتساق إذا لم نشر إلى العلاقة بين الأبعاد الإبداعية والأبعاد التقليدية فى الفعل، وبين الجوانب الخيالية والجوانب العقلية للتراث الخطابى.

وكما أوضح أسبينوزا فإن الخيال النبوى والخطاب النبوى كانا يعتمدان على القدرة على تطوير الخيال وعلى "غموض الخبرة" وتحويل هذا وذاك لبناء عموميات تختلف عن تلك السائدة فى الحياة العادية للناس "والإحساس الجمعى". وتلك فكرة يجب الرجوع إليها فيما بعد (انظر الفصل الخامس)، طالما أن هذا (الفعل للخيال) قد تم إعادة بنائه وكسب شهرته فى مشروع الحداثة، لقد أعطى فيكو أهمية كبرى للمفهوم ولكنه رأى أن الحس العادى يختلط بالأبعاد المعرفية والعملية للفعل، أى أنه يختلط بالمعرفة والعملية للفعل، أى أنه يختلط بالمعرفة "ما" والمعرفة "كيف". إن الحس المشترك، كما تجذر فى الخيال الأسطورى، يسمح لنا أن "تفكر فى الأشياء الخاصة فى ضوء منظومة عامة أو شكل عام" (Preus 1989: 83-85). ومن ثم فإن أحد العناصر الأخرى التى تدل على بحث التراث عن الاتساق تكمن فى العمل اليومى للفاعلين البشر لتحويل الصيغ الخطابية العامة المجردة المرتبطة بالوعظ إلى مدخلات خيالية بسيطة فى حسهم المشترك. فقد قدم فيكو مثالا نموذجيا عاما للخوف البشرى من البرق على أنه أصل كل من الدين والحضارة وهو مثال يهمنا هنا: لكى يوضح آلية تكوين التصورات

أو التمثيلات المشتركة حول المقدسات، وما يترتب عليها من إضفاء معنى مقدس على السلوك، وهو ما اعتبره المؤسسة الأولى فى المجتمع الإنسانى:

> فعندما يبحث كل فرد عن مأوى من عاصفة البرق، يكون الجميع فى حالة من الخوف، وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم فى الواقع يسلكون بنفس الطريقة فى نفس الظرف. ولم يهتم فيكو "بالآليات الداخلية" التى تحدث ذلك، إذ انصب اهتمامه على الظروف "الخارجية" والعملية والاجتماعية التى تؤدى إلى هذه الإمكانية. إنه النشاط المدفوع بالخوف هنا الذى يشترك فيه الجميع وهو يقدم للناس النقطة المرجعية الأولى والمحددة التى يمكن أن "يجدوها ثانية" داخل أنفسهم وأن يعرفوا لأغراض عملية أن الآخرين جميعا حولهم "يشعرون نفس الشعور" (Shotter 1996 : 6) .

إن كل تراث يؤسس عملية البحث عن الاتساق على عملية تحريك واع وبليغ لهذا الميكانيزم الأساسى. ومن ثم فبالإمكان أن نقول إن الخطاب الوعظى النبوى يعمل بمثابة وسيط قادر على إضفاء ملامح معينة على خصائص اللغة التى تتكون عبر تجميع هذه الخبرات وتلك الصور تجميعا جدليا يتكون لأول مرة ويتم بلورته عبر الخيال الشعرى (انظر أيضا: **K. Purke 1961**). إن الخطاب النبوى يسعى نحو المقارنة بين رمزية البسطاء – وهى جزء لا يتجزأ من الممارسة العادية – مع الفضائل العامة، والقيم العامة والمصالح العامة، والتى تم تكوينها عبر الاختراق المحورى من خلال الفاعلين أنفسهم. ويتم شحن هذا التحول من خلال الإدراك أن اللغة قبل المحورية ذات الطابع العام وكذلك المؤسسات المرتبطة بالقداسة لا تحافظ على المجتمع من التفكك، ومن ثم فإن هذا عملنا هذا يحاول أن يعيد إنتاج هذه العلاقة بين الخيال وبين الخطاب **مؤكدا** على أن الذى يخلقها هو النوعية

"ذات التأثير العالى" للخطاب النبوى (انظر الفصل الأول)، ومن ثم يتم المحافظة على التوتر، وما يصاحبه من بحث دائم نحو الاتساق.

إن هذه الرؤية للخطاب النبوى الذى يقف فى مقابل الممارسة العادية وما يترتب عليه من شبكة اتصالية – رمزية، تقف على طرف نقيض ضد أى تفسير مختصر وذاتى، من ذلك الذى يحصر الفعل البشرى داخل "الفضاء الداخلى" "للعقل"، وهى فكرة اخترقت العلوم الاجتماعية بقوة، بما فيها علم الاجتماع الدينى (انظر الفصل الأول)، الأمر الذى ترتب عليه نمو النزعة الفردية المنهجية بصور مختلفة. وكما ذهب شارلز تايلور C. Taylor "فإن هذا النوع من الوعى لا يترتب عليه إلا وجود **الجسد** فى مقابل الآخر. وكلاهما يجب أن يستعاد من الذاكرة إذا كان علينا أن نستوعب ذلك النوع من الفهم السابق الذى نادى به فتجنشتين" (Taylor 1999 : 33) .

إن هذه الرؤية تكشف عن الحاجة إلى أن نراجع فكرة تنسيق الفعل الاجتماعى، التى لا يكفى لفهمها أن نستعيد فكرة الهابتوس وما يرتبط بها من "فهم دقيق للعبة"، خاصة أن فكرة الهابتوس نفسها لا تكشف إلا عن الجوانب الروتينية، والأحادية فى الحياة الاجتماعية. إن الأهم من ذلك كما لاحظ شارلز تايلور "هو أن عملية التكامل داخل إيقاع عام.. يمكن أن تتحدث خارج موقف التفاعل المباشر (تفاعل الوجه للوجه) فهى يمكن أن تتخذ شكلا آخر.. يتمثل فى حركة دينية أو سياسية يتناثر أعضاؤها فى أماكن مختلفة ولكنهم يجتمعون حول هدف مشترك" (المرجع السابق: ٣٦). إن الخطاب النبوى بناء على ذلك يُنظر إليه على أنه مصفوفة من الموجات المتتابعة للحركات الاجتماعية الدينية التى لا تشكل مجرد هوية جمعية بسيطة، ولكنها تشكل أيضا نوعا من التعاون الضرورى بين أعضاء هذه الهوية، لكى تخلق تناغم عبر "الحس المشترك" للممارسات العادية بجانب القيم والفضائل والمصالح العامة التى تصاحب التراث الخطابى.

إن ما يشترك فيه تايلور هنا مع هبرماس - بالرغم مــن اختلافاتهمــا الكبيرة- هو وجود حركة انتقال قصيرة من الأنا إلى النحن، يتم تكوينها عبر رؤية الفعل التواصلى على أنها تؤدى إلى خلق حركات جمعيــة[٥]، وإلــى استثمار مكثف النظرة للغة على أنها كيان مستقل أساســا - وكمــا ذهــب هبرماس- أو أنها كيان "نصف متعال "- ووســيط للفهــم المتبــادل يــربط الممارسة الاجتماعية ويفتح الأفق نحو المجال العام (المرجع السابق : ٣٧). إن هذا الاختيار ينتج عنه تخليق "عقل عام أو منطق عام" من اللغة. بل قــد ينتج عنه ما قد ظهر فى تأملات تايلور من وجود درجة من عدم اليقين تحيط بعملية فهم القاعدة وتطبيقها (كما فهمها فتجنشتين)، وهو موقف يتطلب فــى النهاية أحكامًا معدلة.

ولقد رأى تايلور فى هذا الموقف (أو فى هذا المأزق الموقفى) جــذور الفكر العملى "فثمة فجوة فكرية عملية حاسمة بين الصيغة أو الــشكل وبــين التجسيد الواقعى، وإن هذه الفجوة الفكرية قد تم إهمالهــا مــن جانــب كــل التفسيرات التى أعطت أهمية إلى القاعدة على أنها القول الفصل فى السلوك" (المرجع السابق: ٤١). ومن ثم فإن هناك نقطة قصور مهمــة فــى فكــرة الهابتوس كاستعداد فطرى يجسد الفهم، حيث يفتقر هذا المفهوم إلى التفكيــر العملى كإنجاز معقد، وكأحد منتجات التراث. فلقد ذهــب بورديــو إلــى أن المؤسسة إلى جانب الهابتوس هى ضرب من تثبيت الماضى، ومن ثم فــإن المعايير يتم إدماجها داخل المؤسسات، وليس القواعد فى حد ذاتهــا (انظــر المرجع السابق: ٤٣)، ومع ذلك فإن بورديو قد فشل فى إدراك درجة التعقيد بين التفكير العملى والمؤسسة، ذلك أنه اعتبر التفكير العملى مجرد تعبير عن القاعدة الصحيحة الثابتة. فقد وقف فى منتصف الطريق فى عملية اســتيعاب الطابع الفكرى الغائى للفعل عندما أكد أن الفاعل يفعل ما يراه هــو دون أن

يحدد هدفا واضحا تحت مستوى حسابات الوعى وحتى تحت مستوى الخطاب والتمثيل (Bourdieu and Wacquant 1992 : 128).

وفى ضوء هذه المناقشة حول تحديد معالم فكرة سوسيولوجية للتراث، فيجب أن نعيد النظر فى معظم الإنجازات المهمة التى تحققت من خلال الاختراق المحورى لا على أنها اكتشفت وجود الفكرة المتعالية – بوصفها تحولا فى الحساسية الذاتية والدلالية – ولكن على أنها مجموعة من الآليات النظامية والخطابية والعملية المتكاملة التى خلقت ضربا من التنظيم فى الفعل وضربا من الاتساق بين الخطاب وبين الممارسة. ومن ثم فإن الإنجاز الأعلى للاختراق المحورى يتمثل فى تطبيق مبدأ النسبة، أو الجدل (المناقشة) بالمعنى الأرسطى، وكذلك تطور "الأسس" الفلسفية والثيولوجية والقانونية للخطاب. وتجسد هذا الإنجاز فى خلق علاقة بين البحث عن الاتساق الكامن فى الممارسة والحاجة إلى الخطاب والتعاون المؤسسى والذى لا يتم تحقيقه بشكل مستقل داخل المنطق الدائرى للهابتوس (انظر: Margolis 1999 : 94)، ولكن فهم هذه الصلة أو هذه العلاقة يتطلب مفهوما جليا للتراث.

لقد حاول بورديو أن يتغلب على أوجه القصور هذه فى نظرية الهابتوس عن طريق إثارة فكرة "تكويد (تشفير) الثقافة فى المجتمعات المعقدة" (Calhoun 1993 : 79)، ولكنه قد فشل فى أن ينظر إلى الحقيقة التى مفادها أن هناك عوالم اجتماعية أخرى توجد بين الحالتين المتطرفتين اللتين اشتغل عليهما، أعنى مجتمع القبائل القبلى فى الجزائر والمجتمع الفرنسى، وبجانب ذلك فقد أعاد إنتاج وجهة نظر ثنائية للتعارض بين منطق "الثقافات الرسمية" official cultures وصور المعرفة العملية، كما أنه اختزل المعرفة النظرية داخل حقل اجتماعى محدد، وهو حقل له وسطه المعيشى الفكرى الخاص به، وأعنى به حقل المصالح، وهكذا حقيقة أنه أقر فى معالجته

السريعة للحقل الدينى بوجود مراحل مختلفة ومستويات مختلفة من التكويد (Bourdieu 1971) ولكنه ربط هذه المراحل وتلك المستويات - متسقا مع نظريته العامة عن الحقول، وعن الهابتوس، وعن المصالح – ربطها ربطا محكمًا بالبحث عن السيطرة على الحقل الدينى من خلال الفاعلين فيه.

إن صور التراث لا تقتصر على عملية تقنين المعتقدات الجامدة والطقوس، ولا على النظم أو المؤسسات التى تطبق صورا من العقاب عبر أشكال مكودة ومكتوبة من السيطرة، علاوة على أن صور التراث لا تقتصر أيضا على "الكتابات" النصية ذات الطابع الكونى التى تحدد قواعد آمرة وقهرية. فثمة صور أكثر سيولة، وصور شفاهية لا يمكن طمسها أبدا، ولكنها تخضع لعمليات إعادة التنظيم من الاستمرار والانقطاع عبر الصور الاتصالية، فالحضارات المحورية لم تقض تماما على ما قبلها. فالعناصر التى ترتبط بالحضارات السابقة قد خضع بعضها للدمج فى الحضارات الجديدة وخضع بعضها الآخر للطمس، ولكنها عاشت بشكل أو بآخر كتحدى دائم داخل الحضارات المحورية، وقد عملت على إحداث قدر من عدم الاستقرار فى الصيغ التراثية الخاصة بتنظيم الممارسة وضبطها.

ومن ناحية أخرى، فإن الأديان لم تظهر فقط عبر القهر الذى شهدته أشكال المعرفة والممارسة فى العصر قبل المحورى ولكن أيضا من خلال إقامة تدرج بين هذه الأشكال (المعرفية) المختلفة. إن ظهور هذه الأفكار يجب أن ينظر إليه على أنه نتاج توازن معقد وقوى بين هذه الراقات (المعرفية) المختلفة، كمرحلة انتقال من الاتجاهات السلبية فى الثقافات قبل المحورية، إلى خطاب نشط وتدرج نظامى وصور من القهر الانتقائى عبر هذه الثقافات (Calhoum 1993: 80). ولقد تم تدعيم هذا المنحى عبر التبادل والتنافس الحضارى الذى ميز كل الموجات الرئيسية فى التحولات المحورية.

لقد كان الشيء "المحورى" فى هذه العملية هو بناء لغة تجميعية توازن بين الأشكال المختلفة توازنا هرميا، وهو إنجاز وضع الأساس لعملية تنافس مستمرة حول التأويلات الصحيحة. فلم يكن هذا التنافس ممكنا إلا عبر استخدام هذه اللغة التجميعية (الفوقية). ومن ثم فإن تطور التراثات أصبح مرتبطا ببناء موسوعية معرفية لتؤكد اللغات الفوقية المطلوبة.

إن الاشتراك فى غاية واحدة لم يكن من ثم صيغة لتحقيق تجانس اتصالى جمعى، بقدر ما كان وسيلة للبحث عن الاتساق داخل عملية إعادة إنتاج المعارف المتصارعة، فى حالة من إعادة تعريف المصالح العامة سواء ارتبطت بالعالم أو بالعالم الفوقى وترتيب هذه المصالح العامة (MacIntyre 1988 : 349-69). لقد كان الصراع يدار، أو حتى يخلق، دائما من أجل البحث عن الاتساق:

> "إن التراث هو جدل مستمر عبر الزمن تتحقق فيه بعض صور الاتفاق ويعاد تعريفها فى ضوء نوعين من الصراع: يأتى الأول من النقاد والأعداء من خارج التراث الذين يرفضون ما تم الاتفاق عليه رفضا جزئيا أو كليًا، و يظهر الثانى عبر المناقشات التأويلية الداخلية التى تعبر عن المعنى والمنطق الذى تحققه عادة صور الاتفاق المختلفة والتى من خلالها يستمر التراث فى الوجود (المرجع السابق: ١٢).

إن بناء الاستعدادات لدى الذات الفاعلة عبر الوعظ والنصح والتعليم، يرتبط بتأويلات نوعية حول ترتيب المصالح العامة التى يمكن أن تتحقق فقط عبر الانصهار بين الذوات والفهم المشترك. وهنا تكون الهويات الفردية والجمعية ذات أهمية، ولكن تشكيلاتها تكون ثانوية داخل عمليات بناء أساليب التفاعل بين الذات والآخر، وداخل الأبنية الرمزية الوسيطة التى ترتب

المصالح العامة الخاصة بالامتياز لتحقيق الإنجاز. إن مفهوم الشخص Person، الذى كان مفهوما مركزيا فى كل التراثات الخاصة بالمنطقة الحضارية للبحر المتوسط وأوروبا بما فيها الإسلام (;[1938] Mauss 1985 Waardenburg 1989; Nashi 2004)، هذا المفهوم يمكن أن يفهم فقط بالإشارة إلى الغاية التى ترتبط بشكل عيانى بالترتيبات التى تسهل تحقيق المصالح العامة المرتبة تدريجيا عبر الممارسة. إن تحديد الغاية يضمن اتساق الخطاب المرتبط بالتراث عبر التغيرات الجيلية وتحول الظروف الاجتماعية السياسية. فالاشتراك فى غاية هو الذى يفتح الآفاق لتفاعل جدلى وتنافس تأويلى. إن البحث عن الاتساق يعد قوة أكثر تعقيدًا وأكثر دينامية من متطلبات التكامل – أو حتى النزعات الكلية- التى ظهرت فى تعريف جيدنز للتراث الذى اقتبسناه آنفًا. فالتراثات تستمر أو تنهار أو تتغير فى ضوء قدرتها أو عدم قدرتها على ضمان نوع من التنافس حول تحقيق الغاية عن طريق النقاش والاتفاق والصراع.

وهنا تتحول القيم العمومية، عبر الخطابات الثيولوجية والفلسفية والقانونية، وباستخدام تقنيات السرد والتجريد إلى عموميات خيالية يتم التعبير عنها شعريا من خلال الحس المشترك (انظر الفصل الخامس). وعلى حاملى التراث أن يحافظوا على قدر من التوازن بين مستوى التوافق الذى يجب أن تحققه الممارسة فى الحياة اليومية وبين عمومية الخطاب الناصح الواعظ الموجه الذى ينتجونه. لقد أدان هبرماس مرارا وتكررا ما كان يراه بمثابة حدودا مفروضة على هذا الفعل المتوازن للتراث لأنه يخفى دائما سلطة كامنة خلف أى شكل من أشكال العقل يبديها التراث نفسه. ومن ثم فقد رغب هبرماس فى أن يشتق عمومية معيارية من قلب كل تراث مفرد وأن يوضح كيف أن هذه العمومية هى التى تنتج، عبر فعلها الإجرائى، الفهم الذاتى وليس المظهر العشوائى أو المتطابق للعموميات الخيالية فى شكل التراث.

وتتمثل الوصفة التى قدمها هبرماس "لحـــل" التراثـــات و"تـــذويبها"، وتحريك العمومية الإجرائية الكامنة فى عوالم الحياة، تتمثل فى بناء عقلانية إجرائية ترتبط على المستوى المثالى "بأخلاقيات خطابية". ولم يأخذ هبرماس فى اعتباره – على نحو كاف– الخطر الذى يمكن أن يترتب علـــى تفكيـــك التراثات إلى أخلاقيات خطابية، والذى يتمثل فى أن عوالم الحياة نفسها يمكن أن تتعثر. وطالما أن العمومية الإجرائية يمكن أن تتحقق – على نحو اتصالى قبل أن تتحقق على نحو أخلاقى – عبر شكل تراثى– لغوى، فـــإن الحفـــاظ على العمومية الإجرائية وتحقيق نجاحها عبر الوقت يمكن أن ينتج فقط عبر عملية مذهبة صناعية، أو عبر عملية متراكمة وجماهيرية لاستدماج المعايير من ذلك النوع الذى وصفه إلياس[*] Elias (١٩٧٦ [١٩٣٩]) بأنـــه عمليـــة حضارية Process Sivilizaing تعيد تـــشكيل الشخـــصية والفعـــل للفاعـــل الاجتماعى[٦].

ولكى نلخص الأمر، دعنا نرجع إلى واحدة من النقاط الهامـــة التـــى بلورها هبرماس نظريا :

> "إن وساطة اللغة والغاية فى عملية التوصل إلى الفهـــم تـــرتبط ببعضها البعض ارتباطا تبادليا، فالعلاقة بـــين هـــذه المكونـــات ليست علاقة غايات ووسائل. فالأهداف التى يسعى الفاعل إلـــى تحقيقها فى اللغة، والتى لا يمكن تحقيقها إلا مـــن خلال آخـــر، لا يمكن وصفها، كما لو كانت ظروفا مجمعة بجانـــب بعـــضها البعض والتى يمكـــن تحقيقهـــا بالتـــدخل ســـببيا فـــى العـــالم" (Habermas) (1991 [1986] :241).

(*) يقصد عالم الاجتماع الألمانى المعاصر نوربرت إلياس (١٨٩٧-١٩٩٠). (المترجم)

وترد المدرسة البرجماتية على هذا، سائرة فى ذلك خلف جون ديوى، بالقول بأن الفعل الاجتماعى لا يمكن أن يفهم على أنه سعي وراء تحقيق غايات وضعت مسبقا، وأن الغايات "توجد فى العالم" فى المواقف العملية الواقعية، وفى ضوء ذلك فإن لحظة القصدية الواعية يمكن أن تتحقق "عندما تتعثر الوجهة غير الصحيحة للأفعال العادية وتصبح غير كافية للتغلب على المقاومة التى تصاحبها فى موقف معين" (Joas 1991 [1986] : 101-102). إن هذا الادعاء يمكن قبوله من أجل أن نتعرف على وجهة الفعل، والتى تكون وجهة غير صحيحة ونتعرف عليها فى قلب موقف بعينه – يصح ذلك طالما أن المرء ليس بحاجة إلى أية رؤية نظرية من أجل أن يسلك. ومع ذلك فإن الأمر المربك هنا يتمثل فى النظرة البرجماتية الغامضة والمتكررة للأهمية النظرية لشبكة العلاقات بين الفعل وبين الوعى الانعكاسى (الذى يتم الكشف عنه عبر وسائط التفكير والمناقشة) وهى علاقات لا تنتج عن الفعل فقط ولكنها سابقة عليه. فالتأمل البعدى يمكن أن يظهر فقط عندما نسترجع المعرفة المخزونة ونطبقها على مواقف مستقبلية معروفة عبر التفكير العملى.

وباختصار فإن نقد البرجماتية لكل من هبرماس وبورديو يثبت أنه نقد مفيد لبلورة فكرة سوسيولوجية عن التراث تتجاوز المعضلات التى تواجهها نظرية الفعل التواصلى فى تفسيرها لظهور أدوات تحقيق الفهم الذاتى وأدوات تحقيق الرابطة الاجتماعية والتنسيق الاجتماعى وفى تحولها واختلافها. فالواقع أن استجابة هبرماس والتى حركها النقد الذى قدمه جواس تعتبر استجابة مقبولة – إذا ما غضضنا الطرف عن التحفظات الكثيرة على فكرة "عالم الحياة" والتى أشرنا إليها آنفا وكذلك التحفظات على فكرة "الاتفاق العام". وسوف نناقش هذه الفكرة مرة أخرى فى الفصل السادس. ولكن لكى نضفى على الفكرة مزيدا من الدينامية فى البحث عن فكرة مستدامة للتراث فإننا يجب أن نتأمل النص التالى:

"ثمة ديناميات موجهة تكمن فى عالم الحياة المبنى على الاتصال وتتخذ شكل استقطاب بين حالة سابقة على الفهم وبين إجماع عام يجب أن يتحقق: وعبر الوقت فإن الإنجازات الناتجة تتحول من قطب إلى آخر (Habermas 1991 [1986] : 224) .. إن الطريقة التى يتم بها التحول، يتم تنظيمها من خلال منطق الحوار؛ إما الطريقة التى يتم بها الحوار ووقته فإنها تعتمد على طبيعة الأحكام المبنية داخل الفعل التواصلى نفسه" (المرجع السابق: ٢٢٦).

وفى الوقت الذى تم فيه قبول هذه النتيجة على نطاق واسع، فإن أخذ التراثات الخطابية إلى دائرة الأفكار المتصلة بعملية إدراك الذات أو الهوية الجمعية (وهو ما أكد عليه كل من هبرماس وتايلور) يعد شيئا مضللا. إن الأساس الذى تنهض عليه تلك التراثات يتمثل فى الطابع الإشكالى بين الآنا- الآخر فى عملية بناء الفضاءات الاتصالية والاجتماعية، وسوف يكون هناك نوع من الفوضى أن يدخل فى هذه العلاقة بعد جديد حول "الهوية الجمعية"، والتى استوعبها مفهوم المواطنة داخل نظام الأمة – الدولة كنمط يعبر عن عملية الارتقاء الجمعى و"الجماهيرى" للتفاعلات التى تظهر داخل "المجتمع المدنى" (انظر الفصل السادس). إن العلاقة بين الأنا – الآخر يتم تنظيمها فى التراثات الخطابية من خلال علاقة ثالثة مع الله العادل والتى يتم إقامتها عبر خطاب الوحى. وعلى سبيل المثال، ففى التراثات الإسلامية يعد النص "القرآن" المركز الحى والمستمر ويدعمه أحاديث النبى محمد وأفعاله فى مناسبات محددة (انظر الفصل الرابع). إننا هنا بصدد بناء نموذج للعلاقة الاجتماعية والثقة بين الذات والآخر التى يتم تحقيقها عبر الإيمان المشترك وعبر اتباع تعاليم الله (العلاقة بين الأنا- الآخر- الله)، وبنفس القدر أيضا

من خلال سلوك الحياة المثالى للنبى. إن وجود الفكرة المتعالية هى التى ساعدت الذات الإنسانية على أن ترتبط بالذوات الأخرى عبر اتباع تعاليم إلهية واحدة تمت صياغتها من خلال سرديات الوحى والأنبياء. فنحن نرى داخل التراثات الإبراهيمية أن الأخلاق الأرسطية "قد ظلت باقية ولكنها تعقدت على نحو أكبر وتمت الإضافة إليها" (MacIntyre 1984 [1981] : 53).

ومن ثم فإن الأداة العملية للبحث عن الاتساق فى التراثات الخطابية، لا يجب أن تنتهى إلى وجود خطابات متجانسة، ومضامين خطابية متجانسة بين أنصار هذه الخطابات، أو أن تنتهى حتى إلى نوع من الالتزام الكلى بقواعد السلوك. ففى داخل التراثات الخطابية يتم السماح لمتحدثين مختلفين ومفسرين مختلفين بتأكيد الاتساق بطرق مختلفة. وكلما ظهرت صور من التناقضات داخل الطرق التى يعمل بها التراث فإنها ما تلبث أن تعدل ويستعاد الاتساق من جديد. ويكسب هذا الرأى ميزة على الآراء التى تدعى أنها قادرة على أن تستعيد اتساق التراث: عبر الإصلاح أو حتى إحداث قطيعة داخل نظام الاستمرارية فيه. ومن ثم فإن معرفة الأسس المنهجية للنقاش والتفكير تعد ضرورة للممارسين فى التراثات الخطابية، وهى ضرورة ربما تكون أكثر إلحاحا من التعامل مع المصادر النصية.

ومع ذلك ففى عملية إدخال العقل المفكر الغائى فى الممارسة وفى الخطاب، لا يجب أن يجعلنا نقلل من شأن تلك القوة المهيمنة (الغاشمة) لأولئك الذين يدعون إلى ما هو صواب ويعتبرون أنفسهم حراس الاتساق. ولقد قدم كالهون عبارة توفيقية تتجنب أوجه القصور فى آراء بورديو وهبرماس وتايلور والبراجماتيين على حد سواء:

"إن معظم التراث لا ينزل إلى أسفل تجاه الموقف – فى الممارسات الطقسية أو فى المدارس على سبيل المثال– بحيث

يصبح نزول تراث إلى أسفل ناحية الموقف هو الهدف الرئيسى على العكس من ذلك فإن عملية إنزال التراث هذه وما يصاحبها من تأكيدات حول الثقافة تظهر على نحو جلى من خلال الأفعال المتجهة نحو تحقيق المصالح والتى يسعى فيها الأفراد إلى تحقيق غايات متنوعة سواء بوعى أو بغير وعى.
(Calhoun 1993 : 78).

إن النمط المحدد للعقل الكامل فى ضمان الاتساق لا يمنع الطابع العقلى المتعدد للممارسة الاجتماعية لأعضاء الجماعة. فثمة صور معينة من التفكير ومن الخطابات المصاحبة له تتطلب - لكى تتحول إلى ممارسة- صورا من الفهم الذاتى المشترك بين الممارسين، وتظهر هنا ضرورة الكفاءات اللغوية ولكنها ليست كافية، طالما أننا لا نستطيع أن نختزل التراث إلى مجرد لغة منظمة هيرمنيوطيقيا. إن من الأهمية بمكان فضلا عن ذلك أن نولى أهمية لوجود تصورات متعددة للتفكير العملى حتى داخل التراث نفسه فطالما أن الغايات ليست مفردة فبالمثل يجب ألا يكون التفكير العملى مفردًا
(MacIntyre 1984 [1981] : 180-181).

الفصل الثالث

العقل العام للإنسان العادى

من المصلحة العامة إلى المصلحة المسيحية(*): النهضة المحورية

ثمة بعد من الأبعاد الأساسية فى نظرية العصر المحورى ذلك الذى يتعلق بتعاملها مع الفترة اللاحقة على الاختراق المحورى "الأول" فى منتصف الألفية الأولى فيما قبل الميلاد. وهذه ليست قضية بسيطة، طالما تؤثر فى التطور التاريخى، وفى عمليات تحول ومأسسة الحضارات المحورية. لقد كانت هذه الفترة هى المسرح التى تشكلت فيه مفاهيم التاريخ ونماذج المجتمع أو "المصلحة العامة المشتركة". وفيها ظهرت عمليات تقنين المكونات المؤسسية للفهم الذاتى والترابط الجمعى وإضفاء الطابع التقليدى عليها، كما تشكلت صور التفكير العقلى والأسئلة المتصلة بالمصالح العامة، ونمط الانعكاس (أو التأمل) المرتبط بهذه العملية.

ومن هنا يمكن النظر إلى التأسيسات الجديدة الحاسمة مثل ظهور المسيحية وبزوغ الإسلام على أنها إعادة تنظيم العناصر المحورية عبر الحدود الحضارية، حيث ساعدت على تكوين نظرات دينية أكثر رسوخاً، تبنى على رؤى أكثر إحكامًا وأكثر ثورية (انظر: Arnason 2005). وقد

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمتى res publica و res publica christiana ورغم أن الكلمتين تدلان على مفهوم الجمهورية، إلا أنهما يدلان فى المعنى الإغريقى – اللاتينى على المصلحة العامة أو الخير العام، ولاشك أن ثمة علاقة بين المعنيين. فالهدف الرئيسى للجمهورية هو تحقيق الصالح العام. ورغم أننى أترجم كلمة res publica بالمصلحة العامة إلا أننى قد أترجمها أحيانا بكلمة الجمهورية لكى يتضح المعنى. (المترجم)

ينظر المرء إلى هذا التطور على أنه تطور حدث بعد التطـــور الأول الـــذى صاحبه اختراقات فكرية وتأسيس لمؤسسات تدار من خلال أولئك الذين تـــم تفويضهم "للبحث عن الحقيقة"، وأن هذا التطور قد بنى على أن أولئك الذين فوضوا للبحث عن الحقيقة قد فشلوا فى العثور على حقيقة نهائية، ومن ثم فقد مهد الطريق نحو ظهور نوع جديد من الأنبياء هم "آخر الانبياء". وجاء هذا التطور ليعبر عن الموجات الخطابية الأخيرة التى تحدث عنها فوجلين (انظر الفصل الأول)، والتى أوجدت صورًا جديدة من الشفاء للبشرية أو على الأقل صورا مؤسسية مستقرة تقدم الأدواء على أسس ثابتة. إن الأصوات النبويـــة الجديدة وأصوات أتباعهم، الذين أصبحوا مؤسسين لتراثات دينية جديدة قـــد استفادت من المناحى الخطابية التى ربطت شكل النبوة السابق بآليات أكثـــر فعالية واستمرارية فى عملية الدعوة ونشر الرسالة (انظـــر : W.C. Smith 1962). لقد أدت هذه التشكلات إلى أن تصبح الخطابة (الوعظ) أداة هامة للخطاب.

وتسير عملية اكتمال فاعلية الأدوات الوعظية للتراث الخطـــابى مـــع الإصلاحات الرئيسية المتعلقة بالصور القائمة للتفكير فى المـــصلحة العليـــا وتبريرها. وتظهر داخل هذا الخطاب بالتدريج فكرة أكثر وضوحًا "للمصلحة العامة"، وما تلبث أن تحتل موقعا مركزيا داخل تـــدرج المـــصالح العامـــة المتعلقة بالامتياز. وفى نفس الوقت تظهر رؤية أكثر وضوحًا لمفهوم المؤمن "كشخص عادى" commoner. ولقد واجهت المسيحية فى القرن السابع منافسا قويا ومتحديا قويا تمثل فى ظهور الإسلام (انظر الفصل الرابع). ويـــشترك الإسلام والمسيحية فى أهمية الوعظ كعنصر قوى يتشابه فيه الاثنـــان، هـــذا على الرغم من الاختلافات العقائدية والمؤسسية بينهما، والتـــى تكمـــن فـــى اختلاف مكانة "النص" كعقل مركزى وككلام يعبر عن الحق داخل الاقتصاد الخطابى للتراث.

ولا يهدف هذا الفصل والفصل الذى يليه إلى الدخول فى مقارنة بين المسيحية (خاصة فى تراثها الكاثوليكى) والإسلام (خاصة فى تراثه السنى) كمسرحين حضاريين دينيين. إن المنحى الذى أتوخاه يتضمن البحث أو الكشف، باستخدام مدخل جينولوجى متكامل، عن الأمثلة الأساسية للتراثات الدينية ذات التوجهات العالمية، والتى تتأسس على خطابات حققت نجاحا كبيرا. والسبيل إلى تحقيق ذلك هو النظر فى التطورات الحاسمة فى صياغة مكونات دقيقة للتفاعل والفهم بين الذوات وتكوين رابطة جمعية بينهم، كما عبر عنها هذان التراثان (يقصد المسيحية والإسلام). ولقد تتبعت مسيرة حدثت فى كليهما تم خلالها تمكين الأفراد العاديين - أو بالأحرى تكوين مقولة "الشخص العادى" بما فيه من جوانب ذاتية وتفاعلية - وكيف أن هذا التمكين قد سهل المراجعات والتحولات فى التراثات الخطابية عبر بلورة أفكار حول الصالح العام وحول التفكير العام. وهذه المفاهيم سوف تشكل فيما بعد حالة الموقف النظرى لهؤلاء المفكرين المعاصرين الذين سوف يعيدون تشكيل أفكار مقارنة عبر التحولات الدرامية للحداثة (انظر الفصلين الخامس والسادس).

لقد فحصت مسيرة المسيحية اللاتينية على وجه خاص من خلال وجهة نظر تنظر إلى عملية تمكين الشخص العام كفاعل فى العقل العام. ثم عرجت بعد ذلك على فحص التطورات التى شهدها الإسلام السنى عبر النظر إلى أشكال صناعة التراث على نحو أفقى ورأسى ومؤسسى والتى دعمها مبدأ تأكيد المصلحة العامة والدفاع عنه فى موقف اجتماعى محدد. ومن ثم دمج التفكير العقلانى العملى مع التفكير العام. وليست هذه مقارنة فأنا لا أسعى إلا إلى الكشف عن بعدين مختلفين لتكوين العقل العام داخل تراثين خطابيين.

إن أحد الخصائص الأساسية للمسيحية والإسلام وللحركات والجماعات التى ظهرت داخلهما تمثلت فى وجود توجه نحو التبشير الذى يختلف عن النماذج المرتبطة بجماعة معينة كما فى الاختراق المحورى الأول الذى ارتبط بالنماذج اليهودية والإغريقية. فليس كافيا بالنسبة للمسيحية والإسلام تحديد واجبات وتوصيفها قانونيا أو المشاركة النشطة فى الحياة الجمعية وفى الطقوس من أجل تحقيق الخلاص. فمن الضرورى أن يحقق المرء تفوقا على الآخرين فى العقيدة وفى السلوك الحياتى الفاضل، وأن يحاول دعوة هؤلاء إلى "الصراط المستقيم" (وهذا تعبير قرآنى رئيسى) إذا ما ظلوا ينغمسون فى الخرافات "الوثنية" أى إذا كانوا ما يزالون يلتزمون بنمط من الرابطة الاجتماعية لا يقوم على اتباع الإيمان وفكرة الإله العادل. ويقوم هذا الميل التبشيرى على قضية التساوى فى الكرامة والمحاسبية لكل أرواح الأفراد أمام الله كما يعتمد على تكوين حراسة للفضيلة داخل جماعة المؤمنين.

وبالرغم من أن هذه العملية الأخيرة قد اتخذت شكل حركات متعددة ومختلفة إلا أن كلا من الديانة الكاثوليكية والإسلام السنى قد حول هذه الحركات واستوعبها فى عقيدة واحدة . حقيقة أن مبدأ التساوى فى الكرامة لم يترجم إلى مبدأ التساوى فى المكانة، وذلك بسبب استمرار الفروق القائمة على الجندر والانتماء القبلى والقرابة والعصبانية، والعبودية بصورها المختلفة، على الرغم من أن كل هذه الروابط قد خضعت للتعديل، وتم تخطيها من خلال الاشتراك فى عقيدة واحدة وفى الإحساس المشترك بالإنسانية. ولكن صور الارتباط بين البعد القانونى لمثل هذه العلاقات وبين فكرة الأخوة بين الأنا والآخر قد خلقت تشكيلات من العلاقات الاجتماعية بلغت درجة من التعقيد فاقت ذلك الذى كان موجودا فى السياقات قبل المحورية.

وأنا أركز هنا على البعد الإجرائى و"العلائقى" لعملية صناعة التراث، والتى اعتمدت على المحافظة على العلاقة بين الأنا والأخر محكومة "بالعدالة السماوية" التى يضمنها الطرف الثالث فى العلاقة وهو الله، والتى يدخل فيها أيضا الطرف الذى يتحدى هذه العلاقة وهو الشيطان (انظر الفصلين الأول والثانى). أما الفعل الذى يؤديه الفاعل من أجل أن يتفوق فى إيمانه الحق على شخص آخر فهو فعل وعظى. إن هذا النمط من الفعل لا يدخل فى إطار نمط العلاقة بين الأشخاص مثل روابط الأسرة أو البدنة؛ كما أنه لا يمكن اختزاله إلى مجرد فعل الكاريزما الذاتية لشخصية دينية بعينها تمارس سلطة على عدد كبير من الآخرين. إن هذا النمط من الفعل يوجد فقط بسبب عنصر ثالث يوجد فى الوسيط الاتصالى- الرمزى للفكرة المتعالية، والذى يمثله الورثة الشرعيون للتراث النبوى. وفضلا عن ذلك فإن سلطة الإيمان بالله والملائكة والأنبياء – وجميعها تشكل نواة للعقيدة فى المسيحية والإسلام – يجب أن تدعم من خلال تعليقات على "النصوص" تؤسس لهذه السلطة، ومن ثم تصبح أداة لصناعة التراث أو تثبيته. إن هذا النشاط الأساسى لأنصار البحث عن الصواب بمن فيهم أولئك الذين يملكون ناصية الكلمة، هؤلاء ينقسمون فيما بينهم إلى أفراد ينتمون إلى الجوانب الفقهية (العقدية) وآخرين ينتمون إلى الحقل القانونى. وتعكس هذه الأصول سلطة رجال الدين والتى تجلت فى صور عديدة أوضحتها نظرية العصر المحورى (انظر الفصل الأول).

وتسير عملية مأسسة التراث جنبا إلى جنب مع إعادة تعريف التوتر الحاصل بين الحكام وأولئك الذين يقومون على عملية إدارة الخلاص (رجال الدين). واعتمدت هذه العملية الطويلة من المأسسة الصراعية على أبنية القوة القائمة داخل الأبنية الرومانية، والتى كان تراثها هاما فى خلق المسارات المختلفة لترسيخ قواعد المسيحية فى الشرق والغرب. وفى ضوء ما ذهب

إليه "جوهان أرنسون" (٢٠٠٣أ : ٣٢-٣٣)، معتمدا على البحوث المعاصرة فى تحول العالم الرومانى، فإن المرء يمكن أن يذهب إلى القول بأن الإمبراطورية الرومانية لم تنهار، ولكنها انقسمت إلى كاثوليكية رومانية، وأرثوذكسية إغريقية وتراث إسلامى عربى (انظر Fowden 1993)، كما أن عنصر الانقسام الشيعى فى الإسلام قد ارتبط بتراث آخر "عن العالم"، وهو الإمبراطورية الفارسية (المرجع السابق: ١٢-٣٦). إن الانقسام الاجتماعى السياسى فى الإمبراطورية الرومانية والطابع الفسيفسائى الثقافى فيها قد ترك تأثيرًا على العقيدة الجديدة التى مثلتها المسيحية، حيث شكلت كل من الإمبراطورية والديانة مراحل حاسمة فى التوسع، من التصادم فى البداية إلى التآلف النظامى بعد ذلك.

لقد قدمت المسيحية نفسها، وهى تعيد تشكيل ذاتها وتنظيم عملها، لا على أنها التفسير الصحيح للوحى الذى نزل على موسى فى جبل سيناء فقط، ولكن أيضا على أنها أفضل مدرسة فلسفية للإمبراطورية. لقد تحدث القادة الأوائل للمسيحية، عبر هذه العملية، لغة الفلسفة التى كانت سائدة آن ذاك، ولغة الثقافات الإغريقية الرومانية، وفى الوقت الذى أوضحت فيه المسيحية حدود هذه الثقافات وأوجه قصورها نظرت إليها على أنها ثقافات عفا عليه الزمن، وذلك عبر تأكيد قدرتها على أن تقدم توجها فى الحياة اليومية يمتد إلى جماعات اجتماعية أوسع، بما فيها جماعات العبيد. وبلغة خطابية، فإن الملمح الرئيسى للمسيحية يتمثل فى قدرتها على أن تتجاوز الأحداث المرتبطة "بمجتمع" معين أو بلغة ثقافية معينة، وأن تشكل صيغ الحياة وكذلك الصيغ الخطابية فى دعوة إلى الانتقال إلى الحياة الجديدة، بأسلوب يمكن ترجمته إلى لغات عديدة (انظر Stroumsa 2005).

لقد أوضحت الخبرة الإغريقية – الأثينية، سواء بالطرق الفلسفية أو عبر أشكال صياغتها الحياة السياسية – التى تركزت بشكل درامى حول بطولة سقراط – أوضحت طبيعة مشكلة النظام وطبيعة الفكرة المتعالية (انظر الفصل الأول). فلقد تم تسهيل الخروج من المعضلات الإغريقية، والتغلب على صعوبة ترجمة الحلول الأرسطية، تم تسهيل ذلك عبر إعادة توجه ثورى للتراث الإبراهيمى، والذى تجمع فى عدد من الآراء، تجمعت من قبل ذلك عبر السعى نحو تكوين هذه الحلول محدودة النطاق. ومن ثم فقد فتح الطريق أمام إعادة صياغة للتراث الأرسطى. وكما ذهب ماكنتير:

"فيما يتعلق بالصراعات النقاشية حول طبيعة العدل، أى حول طبيعة التفكير العملى والعلاقة التبادلية بينهما، فإن التواريخ الحقيقية لم يكن لها أن تتحقق دون الاعتراف بكونها تمثل امتدادا واستمرارا لتاريخ الصراع الذى وجد فى النظام الاجتماعى والثقافى الأثينى فى القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد.. وحتى عملية فهم القانون المقدس قد تم تحديدها فى بعض الأوقات الحاسمة عبر أساليب الحوار والتأويل التى نبعت أصلا من المناقشات الأثينية" **(MacIntyre, 1988 :13)**.

لقد أرست هذه المناقشات الشروط التى قامت عليها القناعات التالية داخل التراثات وبين التراثات المتعاندة بما فيها التراثات التى بين ظهرانينا. لقد كانت النتيجة التى ترتبت على كل هذه التطورات هى أن الحلول الأرسطية التى تم استعارتها داخل هذه القناعات قد نقلت عددًا من الإمكانات والحدود لإعادة تشكيل الفعل الذاتى والفهم الذاتى، والعلاقة الجمعية عبر تحديد صيغ أو نماذج تربط فعل الأنا بعملية التأمل أو الانعكاس حول رفاهية المجتمع الأوسع.

لقد كان التفكير العام الأرسطى مقصورا علـــى دولـــة المدينـــة polis بمعاييرها الحصرية حول المواطنة. ولقد كان سقراط، الذى كان واعيا بهذه الحدود، هو أول من اقترح أن السعى لتحقيق الفضائل العليا يتطلـــب فكـــرة عامة عن الإنسانية أو عن المجتمع الإنسانى، وما يصاحب ذلك من ضمانات يحرسها شكل من أشكال القانون المقدس والعدالة. وبنفس الطريقـــة، ولكـــن بشكل أكثر كفاءة من الناحية السياسية، فإن عبور الحدود الخاصة بجماعـــة سياسية معينة كان جزءًا من الأمة، ومن إعادة تعريف العقل العـــام داخـــل الجمهورية الرومانية وأثناء فترة تحولها إلى إمبراطورية.

وفى إطار الجهد الذى بذله الرواقيون لتمهيد الطريق للصياغة الأولى الواضحة لفكرة العضوية داخل الإنسانية وفهمها فى ضوء معايير عامة، بدأ شيشرون يفرق بين الجمهورية res publica والجماعة السياسية، ونظر بأفقه إلى مصلحة عامة وجمعية أبعد من هذه الجماعة وهى مصلحة لـــم تتـــشكل حدودها فى ضوء أبعاد "سياسية" بالمعنى الذى وجد فى بلاد الإغريـــق. إن هذا النوع من المصلحة العامة العليا قد تم صياغته فى ضوء فكرة متعاليـــة عن العدل الذى يستغرق الجماعة الإنسانية برمتها، هذا على الرغم مـــن أن هذه المصلحة لا ترتبط بفكـــرة المنفعـــة التـــى ســـيطرت علـــى العـــصر الإمبراطورى. ولقد طور شيشرون فى هذا السياق فكـــرة المحبـــة Coritas ليحيل ما هو ساكن وحاضر إلى فكرة مجردة عن العدالة، ومـــن ثـــم فقـــد أصبحت فكرة الكاريتاس (المحبة) هذه فضيلة يكتسب المرء بفضلها عضويته فى الجماعة الإنسانية. ويجب هنا أن نحتفظ فى عقولنا بأن هذه الفكـــرة قـــد تطورت داخل الخطاب الفلسفى – السياسى- القانونى الرومانى السابق على

انتشار المسيحية(*). ولقد بدت فكرة الذات الفردية المنعزلة عن الارتباط بالآخر كفكرة غير كاملة وغير كافية للروح. ومن هنا ظهرت فكرة المحبة بالتدريج على أنها الطريق الوحيد لتشكيل الرابطة الاجتماعية عبر الأفراد، والتحكم فيها، وكذلك فى تشكيل العناصر المتصلة بها فيما يتعلق بالفهم الذاتى والاتصال الجمعى (MacIntyre 1988 : 148).

وفى هذا النوع من الخطاب ظلت هوية الذات داخل المجتمع فى نسق من التوقعات المتضمنة وصور التبادل المنضبطة، حتى وإن أصبحت القواعد القانونية الصارمة مستقرة فى حد ذاتها. لقد ظل المفهوم مفهوما قانونيا. وكان الناتج الأساسى منه مجرد تطوير معين لتراث القانون الرومانى، والذى تمثل فى Iusgentium . ولم يكن للاختراق الحقيقى والتغلب على العقل العام ممكنا فى ضوء المصطلحات السياسية – القانونية عبر الفلسفة الأرسطية أو القانون الرومانى. لقد مُهدت الأرض لإعادة بناء المنظومة الخاصة بالقانون المقدس والتى أنزلها الله على موسى فى جبل سيناء (المرجع السابق:١٤٩).

ولقد شجع النموذج الذى قدمته الوصايا العشر أنماطا معينة من الفعل، وحرم أنماطا أخرى بصرف النظر عن الظرف المجيط بها. "فمن أجل أن يعيش المرء فى ضوئها فإن عليه أن يعمل من أجل صالح نفسه طيلة الوقت" (المرجع السابق: ١٥٠). ولقد تم تعميم النص المقدس على المستوى العالمى من خلال الكنيسة المسيحية، وعبر القديس بولس، الذى أكد فى خطابه إلى أهل روما أن البشر جميعا يعرفون الله وقانونه. ولقد وضعت هذه العبارة أساسا للقانون المقدس وللالتزام بالوصايا العشر كنواة لهذا القانون (المرجع السابق: ١٥٢، وانظر أيضا: Agamben 2000).

(*) تجدر الإشارة إلى أن المسيحية لم تنتشر فى الإمبراطورية الرومانية إلا بعد سقوط روما فى القرن الخامس الميلادى حيث تبنت الإمبراطورية الرومانية المسيحية لإنقاذ روحها من الانهيار.

ولقد جاء أوغسطين أخيرًا فربط بين خطابى شيشرون وبول لكى يرفع من شأن مدينة الأرض إلى مدينة السماء، "وهى مدينة تتخذ شكلا منظما للجماعة التى يسعى فيها كل كائن بشرى إلى أن يحتل مكانه اللائق به، والتى فيها يمكن أن يحصل الكائن البشرى فى النهاية لا على ما يستحقه وإنما على شيء أفضل من ذلك" (MacIntyre 1988: 153). ناقش أوغسطين رسالة شيشرون حول الجمهورية ووافق تمام الموافقة على أن الثروة المشتركة (أو الخير العام) يجب أن تتأسس على موافقة المواطنين على مبدأ العدل، ولكنه أوضح أن مثل هذا العدل لم يتحقق قط فى روما الوثنية حيث كانت الكبرياء الفردية هى التى تحرك أفعال البشر. ومن ثم فقد انتهى إلى القول بأنه لا توجد أبدا جمهورية حقيقية. فالأساس الذى تقوم عليها الثروة العامة (أو الخير العام) يوجد فقط فى نموذج الجمهورية المسيحية. إن هذا الكيان التالى ليس كيانا سياسيا بالمعنى الإغريقى اليونانى، إلا أنه يكون سياسيا بقوة بالمعنى الأكثر مرونة ودقة وهو المعنى الذى ما يزال يحاجة إلى توضيح.

فالتعاملات المسيحية التالية مع المؤسسات القانونية والسياسية ذات الأصل الرومانى قد تأسست على فرضية مفادها أن هذه المؤسسات نفسها ليست مؤسسات مدنية بطبعها، ولكنها تعكس وظيفة الآلهة المزيفين فى العصر الوثنى، كرموز لقداسة العلاقات الاجتماعية. إن هؤلاء الآلهة – الذين كانوا فى البداية بمثابة شخوص راقية تحولت فيما بعد إلى إله للجمهورية الديمقراطية- هؤلاء الآلهة تم إزاحتهم تماما من خلال الإله المتعالى الواحد. لقد شكل هذا قفزة كبيرة فى العقيدة التى سمحت بظهور فكرة الجمهورية الإنسانية.

وبهذه الطريقة غيرت المسيحية بشكل عام – والمسيحية الأوروبية اللاتينية تحت تأثير أوغسطين على نحو خاص – غيرت مقولة كانت سائدة

فى كل المنطقة الحضارية اليورومتوسطية حتى نهاية العصر القديم، وهى مقولة انعكست أيضا فى الحضارة الرومانية: تقول هذه المقولة إن الدين يرتبط بشكل أساسى برفاهية الجماعة السياسية، وترتب على ذلك إمكانية النظر فى ازدواجية عميقة نحو تكوين المجتمع الإنسانى، وتكوين الحكومة السياسية فى ذات الوقت وهى ازدواجية تشترك فيها الدولة المسيحية اللاتينية والدولة الإسلامية السنية، بالرغم مما بينهما من اختلافات، هذه الازدواجية يمكن النظر إليها على أنها مرحلة من التطور المحورى الذى ترتب عليه تعقيد فى العلاقة بين الدين والسياسة والتى لم يستطع أنبياء بنى إسرائيل دمجها داخل نصوص التراثات اليهودية. ونستطيع هنا أن نقيم تناظرا بين الطريقة التى طور بها الإسلام السنى (بعد انتهاء العصر الذهبى للنبى محمد وأصحابه، وبالرغم من الفتوحات العسكرية المذهلة التى تحققت) فكرة استقلال التراثات الإسلامية عن نزوات الحكام، هؤلاء الحكام الذين لم يكن يشك قط فى إسلامهم (انظر الفصل الرابع)، تستطيع أن نقيم تناظرا بين هذا وبين المسيحية الغربية التى لم تخلط أبدا بين الإمبراطورية الرومانية التى دخلت المسيحية مع نموذج مدينة الله. (انظر: Stroumsa 2005). وينسحب هذا الأمر على بعض التحفظات على الإمبراطورية الرومانية المقدسة فى العصور الوسطى.

إن تأثير نظرية أوغسطين على إعادة بناء العقل العام فى المملكة المسيحية فى العصور الوسطى كان غامضا بالرغم من أنها كانت نظرية أصيلة. وفى ضوء هذا المنظور فإن النظرية السياسية فى العصور الوسطى لا يمكن اعتبارها نظرية مشكلة فى حد ذاتها – طالما أنها كانت نظرية "وسيطة" ومن ثم فإنها نظرية "انتقالية"- بحيث نتبناها كما تبنينا الأفكار المعيارية التنويرية حول الفصل بين "الدين" و"الدولة". فهذه المعايير

(التنويرية) نتجت عن القبول النظرى للادعاءات السياسية حول استحواذ القوى من قبل الدولة- الأمة الحديثة، وما صاحب ذلك من خضوع الكنائس للحقل الدينى الذى تنظمه الدولة- ومن ثم فإن هذه المعايير لا تصلح لأن تقدم لنا تقييما جينولوجيا للطريقة التى طورت بها المسيحية، فى العصور الوسطى، نموذجا محددا "للقوة النابعة من الجماعة" قائما على ربط عميق بين فكرة الصالح العام والمظلة المسيحية بحيث لا يتم البحث عن الخلاص فى الجماعة السياسية (Szakolczai 2001a:357).

لقد قام الأب جالاسيوس Gelasius (٤٩٢-٤٩٦) بإقامة نظام للمراقبة بين القوى الروحية والزمانية وذلك من خلال الفكرة التى مفادها أن أى وظيفة أو قوة، بما فيها الحكومة المدنية، هى خدمة لتحقيق أهداف المسيحية. وأصبحت النتيجة الرئيسية غير المقصودة لنظرية جالاسيوس، ظاهرة فى الازدواجية النظامية الحادة التى تبلورت بين البابا من ناحية وبين الإمبراطورية من ناحية أخرى، باعتبارهما سلطتين يتنافسان على نفس المجال المزدوج (الدين والدولة)، الذى يتحدد من خلال السلطة التى تنجز أعلى خدمة لتحقيق نفس الهدفين. ومع ذلك فإن هذه المنافسة لم تكن تتوافق مع الفجوة الموجودة بين الشرعية الزمانية للإمبراطورية والشرعية الروحية للبابا. ولقد وضعت هذه الفجوة حدودا قاسية على كل المحاولات التالية لإضفاء الطابع النظامى على مفهوم الصالح العام المسيحى، كما أنها أشعلت الخلاف حول فهم الطريقة التى يتم بها تنفيذ هذه الصياغة النظامية.

وبينما اختفت التناقضات النظامية عبر المدى الطويل فإن جدوى الصياغة الخاصة التى قدمها جالاسيوس، والتى مثلت الطريق الصحيح لتحقيق الصالح العام المسيحى، لم تأخذ مكانها فى المجال النظامى. إن علينا الآن أن نتعامل مع مشروع خلاص يستلهم صورا من حياة الفرد والجماعة

بالنسبة لمعتنقى المسيحية وهو مشروع لم يكن متأثرا بطموح تكوين صرح نظرى. ومع ذلك فمع قدوم البابا "جريجورى" (١٠٢٥-١٠٨٥) اضطرت الكنسية إلى قبول حل نظامى لثنائية القوى. ومن الأهمية بمكان أن نحلل هذه الحالة لكى نفهم على نحو أفضل إمكانات الرؤية النظرية للصالح العام المسيحى والحدود المفروضة عليها. فبعد بداية مشروع البابا جويجورى السابع كانت عملية التوازن بين القوى النظامية وبين الفضائل المرتبطة بالممارسة فى الصالح العام المسيحى فى بؤرة الصراع المستمر بين الأفكار العقدية القديمة التى يصيبها التحول والتغيير، والحركات الاجتماعية الدينية ذات الرؤية المنفتحة والجديدة.

ولقد كانت رؤى جريجورى تقوم فى مركزها على فكرة أن الكنيسة هى التى تعلم الفضائل والتى يتم تسهيل تطبيقها عبر ترتيبات نظامية تمنح أسبقية نظامية للبابا (Voeglin 1997b: 87-91) ولكن من الملاحظ مع ذلك أن رؤية جريجورى للبابا كظل لله فى الأرض تشمل الكون كله برعايته. هذا الرأى نتج من خلال حركة تجديد داخل الكنسية (سميت أيضا الإصلاح البابوى) وهى حركة اتصلت بعمق وإيجابية بالضغط الذى تمت ممارسته من أسفل من خلال الحركات الشعبية. لقد أكد مشروع الإصلاح الكنسى استقلال الأشكال النظامية المدرسية وحفظها ضد ما يحدث من تحلل للإيمان، وانتشار السعى نحو المناصب الكهنوتية باستخدام طرق غير دينية، والانبهار بالمصالح والمزايا الدنيوية، بعبارة أخرى فإن الجزء الأكثر نظامية للحركة الأوسع للتجديد قد ظلت على تعارض مع مفهوم القوة والجشع (الدنيوى) والتى لم تستطع سلطة البابا أن تكبحها، بالرغم من أنها سلطة تتأسس على سيادة إلهية.

العلاقة بين العقلانية العملية والعدل

لقد كان العدل محوريًا فى هذا المشروع، وهو يعبر عن المساواة بين كل البشر فى جماعة عالمية يتم تنظيمها على نحو مقدس. وتشمل وجهة نظر جيريجورى على نص يشير إلى المجتمع المسيحى، وهو فكرة أكثر تنظيما وأكثر علمانية عن النموذج المثالى للجمهورية المسيحية المرتبط بالفكرة المتعالية حول مدينة الله. فمن وجهة نظر جريجورى، فإن السعى نحو تحقيق العدل الإلهى ليس كافيا، إذا لم يترجم إلى فكرة القانون التى تم توارثها من التراث القانونى الرومانى. وتتكون فكرة القانون هذه من قواعد عقابية لتنظيم سلوك أعضاء المجتمع البشرى تحت سيادة الرب. ومن ثم فقد سعى المشروع الجريجورى إلى خلق عملية تكويد للقانون، تستند على وجهة نظر تعتبر أن البابا هو راعى النظام الدنيوى للعدالة، ومن ثم فإن سلطته تستحوذ على السيطرة على القواعد الدنيوية وكذلك الحق فى تغييرها.

ولم يكن هذا المشروع مجرد نتيجة للطموحات الثيوقراطية، ولكنه نتج عن حركة أوسع لبناء تآلف جديد بين عمومية القانون والأمور العملية المتصلة بالوجود اليومى تحت مظلة الجمهورية المسيحية. ولقد تركزت حركة إعادة إحياء القانون الرومانى فى بولونيا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر "ولقد شكلت (هذه الحركة) الحدث الأهم فى العملية التى اعتملت فيها قوى عديدة، فردية وجمعية، لتخلق نظامًا عامًا يتجه فيه الفعل إلى الحياة الدنيا معتمدا على استدلال قانونى دنيوى" (Voegelin 1997b : 160).

ومن أجل أن نفهم التآلف بين الإحياء الدينى والإحياء القانونى فى أواخر العصور الوسطى، فإن علينا أن نعود إلى الوراء للنظر فى بعض المراحل الأساسية فى أزمة التراث القانونى الرومانى وما طرأ عليه من تحول منذ نهاية العصور القديمة. لقد كانت عملية إحياء القانون الرومانى فى

أوروبا الغربية منذ نشأتها على علاقة متوترة مع فكرة شيشرون عن القانون الرومانى "كقانون أعلى". لقد قامت هذه الفكرة الكلاسيكية على فكرة أثبتت أنها غير قابلة للتحقيق بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، خاصة القول بأن قوانين روما تتفق والعقل العام الكونى الذى دافع عنه الرواقيون. ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم شيشرون قد أثر على قوة فكرة العقل العام الرواقية، ذلك أن القول بأن النظام الروحى يتجسد فى النظام المادى للجمهورية قلل التوتر بين هذا النظام وما يأتى بعده وقلل من قوة الدفع التى أحدثها الاختراق المحورى (المرجع السابق: ١٦٣).

ولذلك، فحتى فى القرن السادس عشر الميلادى كان الحكم الملكى الدينى الغربى الذى مثله بندكت النوريسى (٤٨٠-٥٤٧ م) تم النظر إليه على أنه يمثل رؤية متعالية لأسلوب الحياة المسيحى (المرجع السابق: ١٦٤) وأنه مصدر كل النظم الدينية الجديدة والمتكاثرة عبر التحول إلى نهاية العصور الوسطى؛ ولقد ساعدت التعليقات الجديدة على إعادة بناء القانون الرومانى، ومن ثم قدمت الأدوات اللازمة لمأسسة العلاقة بين العقلانية العملية، والأفكار حول الصالح العام، وممارسة التفكير العام داخل العوالم الدنيوية الجديدة فى الاقتصاديات الحضرية. فالمحقق أن الأحياء الدينى الذى بدأ فى القرن الحادى عشر واستمر يتراكم فى القرن الثالث عشر قد ظهر داخل هذه العوالم الدنيوية المتصلة اتصالا مباشرا بإعادة بناء القانون الرومانى. فالحركات الدينية والدنيوية المترابطة هى التى شكلت دستورًا لنمط جديد من الإنسان العادى.

وكما أشرنا آنفًا فقد كان هناك رد فعل ملحوظ من جانب السياسة العليا للكنيسة تجاه الحركة المتجذرة فى المجتمع. فقد كانت الوثيقة المسماة Deliberatio papae، وهى الوثيقة التى أصدرها البابا أنوسنت الثالث

Innocent 111 (١١٦١-١٢١٦م) فى عام ١٢٠٠ قد لطفت (قللت) من الطموحات شبه الثيوقراطية لجريجورى السابع، ولكنها عملت فى ذات الوقت على إضفاء الطابع النظامى والعقلانى على النصوص عبر التركيز على القواعد الإجرائية وعلى عمليات الجدل والتمحيص السببى. ولا تشكل هذه الوثيقة لحظة هامة فحسب فى لعبة القوة المتواصلة بين البابا والإمبراطور ولكنها تدل أيضًا على الطريقة التى اخترق بها منطق الفعل الدنيوى خطاب السلطة الروحية العليا. وأهم من ذلك، فإن النص قد عكس أولوية الإجراء بطريقة توقف أى تطلع إلى سلطة كارزمية. فقد أكد النص شعورًا باليقين الإجرائى فيما يتصل بالأفعال التى كانت تخير من قبل على أنها محددة بالقدر. وبعبارة أخرى فإن النص قد عكس "وجود نمط جديد للنظر إلى أبعاد الفعل" (المرجع السابق، ١٧٤-١٧٥).

ومن الأهمية بمكان أن ندرك إلى أن مدى ساهم ذلك فى خلق أسطورة حول القانون الرومانى كنظام مطلق يجب أن تخضع له القوانين التاريخية للمدنية، فهو قانون عام لكل البشر. إن هذه الأسطورة ظلت حية من خلال الممارسات الكنسية، بالرغم من التفرقة التى قدمها أوغسطين بين مدينة الأرض ومدينة السماء، وذلك لسبب بسيط وهو أن الكنيسة قد حافظت على وجودها فى إطار القانون الرومانى (المرجع السابق: ١٦٧). وعلاوة على ذلك فلقد كان من صالح الكنيسة التى تستخدم قوة القانون الرومانى لسد الفجوة بين الجمهورية والإمبراطورية على المستويين النظرى والرمزى.

ولقد تناقض هذا الإنجاز الفكرى الذى حدث فى أواخر العصور الوسطى مع مستوى النظم السياسية القائمة داخل النطاق السياسى لروما القديمة، ولكن هذا الإنجاز الفكرى لم يستمر بسبب التحول المتأزم من الجمهورية إلى الإمبراطورية. لقد كان النظام الأول (الجمهورى أو الذى

يعتمد على الصالح العام) يشجع مشاركة المواطن؛ أما الثانى فإنه احتوى هذه المشاركة فى الوقت الذى حافظ فيه على سيادة المصلحة العامة. غير أن "المنفعة العامة" قد تم اختراقها أحيانا فى التشريعات الإمبراطورية، وتم هذا الاختراق بطريقة رأسية فوقية حجمت من الأمل فى مزيد من المشاركة التى ارتبطت بفكرة الجمهورية. وفى الوقت الذى استمر فيه التوتر بين المكونات الجمهورية الخاصة بالمشاركة والمكونات السلطوية المركزية، الأمر الذى أدى إلى الحد من إعادة الاستخدام التاريخى لفكرة الصالح العام فى العصر الحديث (انظر: Weintraub 1997: 11-14 ، وانظر أيضا الفصلين الخامس والسادس)، ولقد تفاقم هذا التوتر فى أواخر العصور الوسطى عندما تبلور توتر بين مفهوم الجمهورية المسيحية كنموذج للصالح العام الذى يتحقق من خلال الخلاص، وبين الإمبراطورية العلمانية كصيغة سياسية ثيولوجية تخدم الجمهورية المسيحية.

وما يثير الانتباه على وجه خاص هنا ليس التحولات اللامتناهية فى المفاهيم النظامية، وصور الخلاف، والترتيبات الحياتية بين البابوية والإمبراطور، وبين المدن المستقلة والتحولات المبكرة التى ستكون فيما بعد الدولة الأمة – هذا بجانب الانزواء النهائى للجوهر الأيديولوجي والثيولوجى لفكرة الإمبراطورية. لقد كان مركز الاهتمام هو كيف يعمل الإطار الفكرى للجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) على توجيه عملية تحول منظم ومستمر للعلاقة بين العقلانية العملية القائمة على الأسس الذاتية للفهم والترابط الاجتماعى، العلاقة بين هذا وبين الأسس الدافعية لتشكيل نماذج للفعل فى عوالم الحياة داخل الاقتصاديات الحضارية الناشئة، وتأكيد فكرة العقل العام كما تعبر عنه الأفكار المرتبطة بالعدالة التى توجت من خلال الفكرة المحورية حول الله (المتعال). ومن الأهمية بمكان أن تستوعب

التوترات الأساسية لهذا الفكر الدينى السياسى كتطور لاحق توترات والطموحات الجوهرية المحورية دون أن نبالغ فى قياس درجة النجاح أو الفشل المرتبطة بهذه الفكرة أو ذاك، وهو جهد يتجاوز نطاق التحليل الذى نقدمه هنا.

إن الإنجازات التى حققتها المسيحية اللاتينية كتراث خطابى فى هذه المهمة الحساسة قد نتجت عن إعادة استخدام فكرة المحبة كوسيلة لتهدئة التوترات الجديدة البازغة فى العالم الدنيوى (العلمانى). وتم التوصل إلى تآلف فكرى جديد، اكتمل فى عمل توماس الأكوينى إن فكرة المحبة قد قدمت الحلقة الهامة المفقودة بين العقل العملى من ناحية، والعقل العام الباحث عن العدل، ذلك العقل الذى كان يرتبط بظهور نمط جديد من الإنسان العادى فى الاقتصاديات الحضرية، من ناحية أخرى. لقد افترض الفكر الثيولوجى الذى أفرزته هذه التطورات، إعادة بناء للأنثروبولوجيا، والذى أدى بدوره إلى إعادة تشكيل صور جديدة من الممارسات السياسية – خاصة على المستوى الضيق النطاق – تتأسس على رؤى عامة أكثر رسوخاً من نظيرتها التى عرفتها التحولات المحورية السابقة. وقد كان الجذر الفكرى لعملية إعادة البناء هذه يكمن فى التوتر القائم فى الفكر الأوغسطينى بين مدينة الأرض التى تنهض على الإرداة البشرية الضآلة التى يدفعها الغرور، ومدينة الله التى فتحها السيد المسيح من خلال الرحمة التى وجهت الإرادة البشرية إلى الفضائل العليا (MacIntyre 1988: 155). ولقد أصبحت فكرة أوغسطين هذه حجر الزاوية فى سياق النهضة المحورية فى نهاية العصور الوسطى لتأسس إطار فكرى أكثر تنوعًا، ولقد تجسد ذلك فى فكر ثيولوجى سياسى قدم مفهومًا جديدًا للفعل إعاد بشكل جذرى عليه فى العلاقة بين النظم الدنيوية والنظم السماوية[1].

إن تأكيد أوغطسين على الرحمة الإلهية كشيء ضروري لتوجيه الإرادة نحو تحقيق المصلحة العليا أو الفضيلة العليا، وفي توجيه الطابع الحر للإرادة نحو الولوج إلى دائرة الرحمة، هذا التأكيد الأوغسطيني يشكل نقطة البداية في هذا التحول (المرجع السابق: ١٥٧). ومع هذا، فإن هذه الصياغة المبكرة تكشف عن أن العقل العملي كان عقلا مجردا بعيدا عن الغايات ومن ثم فقد كان عقلا عاجزا عن أن يحدد الفعل القويم. فقد كان العقل يفقد الطريق نحو إنتاج الإرادة الصحيحة. وفي هذا الوقت لم تكن فكرة الفاعل وما يرتبط به من قدرة على إقامة علاقة تواصلية وجمعية لم تكن قد اكتملت بعد، فلقد ظهرت الصياغة الحاسمة للصيغ المحورية حول الفعل الصحيح والتي قدمها مفكرو النهضة المحورية، ظهرت عبر تدخل مباشر في الفكر الديني السياسي والأنثروبولوجيا التي تقف خلفه، ولقد وجد هذا تعبيرا عنه على مستوى الخطاب. لقد كان الطابع الطوعي للفعل في هذه اللحظة بحاجة إلى أن يلتحم بفكرة الحديث عن الحقيقة وهي فكرة وجدت قبولا سياسيا كما أنها كانت فكرة مفيدة على المستوى الاتصالي.

إن اكتشاف الحقيقة والحديث عنها كان أحد الصياغات الأساسية للاختراق المحوري. ففي الميدان العام الإغريقي الذي عرف "بالأجوارا"، والذي شهد فن المناقشة والإقناع حيث تركز الاهتمام على البحث عن الفضائل (انظر الفصل الأول)، في هذا الميدان كانت فضيلة البحث عن الحقيقة والإخبار عنها تنحصر في أن يقول المرء ما يرغب في قوله، ومن ثم يضمن انفتاح الأفق للكلام والنقد. وقد عمل التأمل الفلسفي على إعادة تطوير فضيلة البحث عن الحقيقة إلى أداة رئيسية استخدمها سقراط وأفلاطون لإعادة تصور الوظيفة المثالية لدولة المدينة أثناء الأزمة التي بدأت مع تدهور قوة أثينا في العصر الذهبي الأثيني (انظر الفصل الأول). وهكذا

فإن فضيلة البحث عن الحقيقة والحديث عنها عبرت بشكل دلالى عن الارتباط بين الحديث عن الحقيقة والقوة، ومن ثم فقد أصبحت فضيلة عامة أساسية. وفى تطور لاحق، قدم العهد الجديد صيغة (لفكرة البحث عن الحقيقة) باعتبارها تعبيرًا عن الإخلاص أو الإيمان كما ظهر فى الخطاب النبوى، وعبر هذا التطور، اكتسبت هذه الفضيلة مكانة محورية كأداة للفهم الذاتى وللعلاقة الاجتماعية، حيث تجسد أمامنا نمط من الكلام الذى كرس لتعليم الفضائل والسلوك المثالى فى الحياة (Szakolczai 2001a, 2003; Raaflaub 2005).

ولقد حظيت فضيلة الحديث عن الحقيقة فى التراث البحثى الكنسى، حظيت بفهم أكثر وضوحًا على أنها شكل من الخطاب، هذا على الرغم من أنه يختلف عن البحث السوفسطائى عن فضائل الأداء أو الكمال. ويساعدنا تتبع هذه المسيرة على فهم أكثر عمقا للقوة الخطابية التى صاحبت عملية التحول المحورى. وفى ظل تأثير الفكر الأوغسطينى، أصبحت عملية الحديث عن الحقيقة مجالا لمزيد من الممارسات الأكثر تحديدا كما خضعت لعمليات تنظيم: فى الصلاة، وقراءة النصوص، ومن خلال الوعظ تحول هذا المشروع إلى مشروع مركزى فى مجموعة من النظم الكنسية فى العصور الوسطى (Asad 1993: 155) . ولقد أصبحت بذلك فضيلة البحث عن الحقيقة جزءًا لا يتجزأ من تقنيات الوعظ والاعتراف، وذلك من خلال الالتزام برؤية تعتمد على "فهم الخطاب (الدينى) على أنه يشتمل على عملية بحثية وتعليمية" (المرجع السابق: ١٢١). كما عملت فكرة استخلاص الحقيقة عبر البحث والفهم، عملت على إعادة بناء العلاقة بين الأنا والآخر فى المجتمعات التى أصبحت الآن أكثر تعقيدًا. ولم تقتصر هذه العملية على الكنائس، بل امتدت إلى الحياة المدنية التى تميزت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بتسارع

عملية التباين (الاجتماعى). وعبر هذه العملية تشكل الجذر العلائقى الـذاتى للحديث عن الحقيقة عبر مفهوم المحبة.

ولقد عالجت نظرية العصر المحورى هذه العملية على أنهـا عمليـة إعادة صياغة وتنظيم لمفهوم المحبة فى التراث الخطابى المسيحى، كجـزء من زخم عملية التبلور الثقافى فى تاريخ البشرية، والتى تميزت بوجود جهود لخلق توافـق بين أفكار عديدة. وقدم بيجورن فتروك Bjorn Wittrock مؤخرًا مصطلح "النهضة المحورية" ليحد معالم هذه الفترة مـن التبلـور النظـامى والفكرى داخل الحضارات فى أفريقيا، وآسيا وأوروبا، والتى ظهـرت بعـد نهاية الألفية الأولى، تقريبا، فى الفترة من منتصف القرن التاسع إلى منتصف القرن الثالث عشر (Wittrock 2001). ولقد اقترح يوهان أرناسـون تـصنيف فترة التحول هذه على أنها تمثل الاختراق المحورى الأخير الذى مهد لظهور الحداثة (Arnason 2005 : 39) ولكننى أميل إلى استخدام مـصطلح "النهـضة المحورية" للإشارة إلى هذه الفترة، خاصة الجزء الأخير منها، والتى سـوف أركز عليها فيما تبقى من هذا الفصل، والفصل الذى يليه. فقد اقترحت فـى الفصل الرابع أن ظهور الإسلام نفسه يمكن أن يشكل تجليا مبكرا للنهـضة المحورية وليس التجليات التى ظهرت فى نهاية الفترة.

وفى الوقت الذى أثرت هذه التحولات، مثلها مثل الاختراقات المحورية الأولى، مناطق حضارية أبعد من أوروبا ومنطقة البحـر المتوسـط، مثـل الصين والهند، فقد تواكب فى أوروبا على وجه الخصوص تطورات فى مجال اللغة والهوية. لقد نتج عنها ما اسماه مارشال هودجسون (١٩٩٤) Marshall G.S. Hodgson "بالدولة الإسلامية" Islam dom، وهو مصطلح يـدل علـى تكوين كيان يشبه فى شكله الدولة المسيحية اللاتينية. وعبر الموجات التاليـة التى تمثلت ليس فقط فى الغزو العسكرى ولكن فى الدخول إلى الدين الجديد

أيضا (والذى كان فى معظم الأحيان منفصلا عن الغزو)، تحولـت الدولـة الإسلامية إلى كيان أوروبى وآسيوى ومتوسطى، مع حضور قوى فى وسط آسيا والصين وعلى وجه الخصوص فى الهند. ومـع ذلـك، فـإن الجـذر الإبراهيمى للإسلام واستيعابه المبدع والانتقائى للتراث الفلسفى الإغريقى قد سهل الحفاظ على مراكز أساسية للتفكير العقلى عبر فترة النهضة المحورية وفى المنطقة الأوروبية المتوسيطية. ومن العناصر المشتركة التى تطـورت بين الدولة المسيحية والدولة الإسلامية فى مركزها العربـى خـلال فتـرة النهضة المحورية ذلك التحدى للحركات الـصوفية التـى تدغـدغ الخيـال وحاجات البسطاء من الناس (انظر الفصل الرابع).

ولقد كانت هذه الحركات حركات تجديدية شكية ولكن معظمها قد تـم دمجه داخل التيارات العقدية، ومن ثم فقد أثرت فى نظرة كل من المعتقـدات الارثوذكسية والسنية حتى وقتنا هذا. فظهور الحركات التجديدية فى أوروبـا وما صاحبها من ظهور نظم صوفية، راديكالية وغير معارضة، يكشف عن طبيعة الضغوط التى تمارسها – على النظم الكنسية- ضرورات ورغبـات إعادة التجديد التى انتشرت بين الطبقات الشعبية والطبقات الوسطى الحضرية الناشئة. وثمة دور مشابه فى الإسلام تجسد فى ظهور الصوفية والنـضالات التى تبلورت حولها فى سعيها نحو بلورة صور من العقيدة (انظـر الفـصل الرابع)[٢].

ويمكن تلخيص الآثار المترتبة على النهضة المحورية فـى أوروبـا بالطريقة التالية: مع ظهور عصر جريجورى السابع كان النموذج الهش من الناحية المؤسسية للجمهورية المسيحية غير قادر على أن ينتج آلية ناجحـة للاتفاق والأداء الوظيفى. ولقد كانت القضية الرئيسية بالنسبة للكنيسة فى هذا الوقت هى التأكيد على أن القانون المقدس يأخذ مأخذا جادا، وأنه يمارس فى

المجتمعات العلمانية البازغة خارج نطاق الكنسية. ولقد كان على التراث الخطابى للمسيحية اللاتينية أن يتوافق مع واقع اجتماعى آخذ فى التباين داخل اقتصاديات المدن. ومن ثم فقد طرح السؤال التالى نفسه باحثا عن الإجابة: ما نمط التعليم التى يمكن أن ينتج فاعل إنسانى قادر على أن يترجم فضائل الزهد إلى رابطة اجتماعية علمانية؟ ولقد عبر ماكنيتر عن ذلك بالقول:

"لقد كانت مشكلات المجتمع الذى كان يشهد، نظم للعدالة، وجامعات ووسائل تعليمية وثقافية أخرى، ونمط حياة مدنية فى الحياة الحضرية الجديدة، ما تزال فى حالة تشكل.. بين الادعاءات الخصوصية للمجتمع الريفى المحلى الذى يهدد باستيعاب كل شيء داخل نطاق العادات والقوى المحلية، وبين الادعاءات العمومية للكنيسة" (MacIntyre 1984 [1981] : 170-171).

ولقد كانت العناصر المؤسسة لهذه الصياغة النظامية متوفرة: نظام للرهبنة والزهد، إحياء للقانون الرومانى، قيادة بابوية قوية، فكرة حول علاقة الوكالة التى انتشرت فى العالم الإقطاعى، والحيوية الجديدة - التى لم تكن تجارية فحسب بل "روحية" أيضا - للحياة الحضارية جنب إلى جنب مع الدوائر المدرسية التى كانت متوفرة فى الجامعات. ومع ذلك، فإن هذا المشهد كان ينقصه المادة اللاصقة التى تربطه سويا. ولم تكن دولة المدينة الكلاسيكية نموذجا ممكنا لتحقيق التكامل السياسى الاجتماعى لهذه العوالم الاجتماعية السياسية المتباينة، وذلك للأسباب التى ذكرناها فى مكان سابق من هذا الفصل. وبشكل عام، فإن القضية لم تكن قضية هندسية نظامية. وإنما كان الأمر يحتاج إلى إعادة صياغة للرابطة الاجتماعية بين الأنا والآخر فى ضوء المعطيات الجديدة ولمواجهة التحديات الجديدة.

فلم تعد هناك حاجة مركزية للشهيد الذى يعرف كيف يموت، فى زمن يتوقع فيه الشخص المسيحى أن يتعلم القدرة على أن يربط بين صور معقدة من الحياة اليومية. ولقد كانت نقطة البداية الأولى للمعادلة التى تحل مشكلة الممارسة تتمثل فى تأكيد أربع فضائل أساسية (وهى فضائل علمانية أيضا) وهى العدالة، والعقلانية، والزهد، والشجاعة، وهى فضائل تتوافق مع الفضائل الدينية المرتبطة بالصدق والأمل وبصفة خاصة الفضيلة المحورية المرتبطة بالفضل أو المحبة. إن هذا التصنيف للفضائل قد ظهر لأول مرة حوالى عام ١٣٠٠، وإن كانت الجذور المتفرقة له قد ظهرت قبل هذا الوقت. إن مفتاح حل هذه المعادلة كان التركيز على تعريف الإرادة، أو القصدية على أنها نواة الفعل. فلقد بدا واضحا أن "الميدان الحقيقى للأخلاق هو ميدان الإرادة والإرادة وحدها" (MacIntyre 1984 [1981] : 168).

ويتركز هذا التعريف للإرادة كجزء من مجال أكبر للأخلاق يرتكز على البحث عن الصالح العام داخل جمهورية اعتنقت المسيحية وهو لا يمكن أن ينفصل عن التراث المحورى السابق عليه. فلقد كانت البواكير الأولى للنهضة المحورية غير كافية خاصة فى نهاية التاريخ القديم التى جسدتها نصوص العهد الجديد، وما سبقها من خطوط تراثية خاصة المدرسة الرواقية. ولقد كان الطريق إلى الخروج من المعضلة التى شكلت أركانها الفضائل الأرسطية التى تأسست على المشاركة الحصرية فى هدف واحد يلتف حوله أعضاء المجتمع جميعهم، وكذلك النزعة العمومية للفلسفة الرواقية التى كانت نزعة تأملية أهملت أى شكل من أشكال المشاركة الملموسة، لقد كان الخروج من هذه المعضلة هو التأكيد على نمط الممارسة الذى أكد كل من العهد القديم والجديد على أنه نمط فاضل. ولقد كان هذا النمط من الممارسة ضرورى لبناء الرابطة الاجتماعية نفسها ومن ثم فقد اعتبر نمطا

مقدسا: تلك هى الممارسة المتعلقة بالغفران أو بالعفو عن الذنوب بالمعنى العام وليس بالمعنى المادى.

إن العفو أو الغفران يتطلب تشكيلات معقدة من العدالة، ولقد تولد فى قلب هذه التعقيدات فائض من الأفعال تم تسخيرها فى النهضة المحورية. وفى الوقت الذى تقوم فيه سلطة عامة تمثل المجتمع ككل بتنظيم العدل، النابع من الله فى عرشه، فإن العفو أو الغفران يتطلب وجود فعل إيجابى وإرادة من جانب الطرف الذى يقع عليه العفو. ومن ثم فإنه يحمل بعدا "تفاعليا" فى الرابطة الاجتماعية. إنه يشكل نوعا من التآلف بين العدل فى عموميته، والرحمة فى خصوصيتها. ولقد وضعت فضيلة العفو أو الغفران تحت الفضيلة العامة للمحبة – ولم يكن هذا بشىء جديد كما رأينا. ومع ذلك فإن الجهد الذى بذل فى تجديدها (تدقيقها)– كما فى مؤلف توما الأكوينى بعنوان مختصر الثيولوجيا – كان جهدا وصل إلى أعلى مستويات الدقة ليتواكب مع التباين الحادث فى العوالم الاجتماعية.

وثمة بعد آخر فى التآلف الجديد تحقق خلال النهضة المحورية، وهو بعد أضاف إلى النهضة درجة أخرى من الاتقان فى فهم الصياغات الإنجيلية والنظرة الرواقية. ففى أثناء النهضة المحورية، تم إعادة فهم الغايات الأرسطية فى سياق تاريخى استطاع أن يستوعب الموجات التالية من السرديات الإنجليلية كإضافات متتالية لتاريخ الخلاص. إن الرؤى التى تبلورت فى العصور الوسطى وضعت الفضائل العامة لا فى سياقات سوسيولوجية محددة فحسب، بل فى فضاءات وضوابط نظامية (مؤسسية) كان لها هى الأخرى أبعاد تاريخية. لقد طور المفكرون فى العصور الوسطى مفهوم قوى للحياة الإنسانية باعتبارها حياة تاريخية، إلى درجة أن عملية إعادة صياغة الفضائل ذاتها لم تفهم إلا بوصفها أداة لكبح جماح الشيطان وإنجاز الخير فى دراما التاريخ (MacIntyre 1984 [1981]: 175-76).

ومما لاشك فيه أن النظم الفكرية الكبرى التى طورها مفكرون من أمثال الأكوينى ودانتى الجيرى Dante Alighieri ، مثلت بحق علاقة ابداعية فى عملية إعادة البناء فى هذا العصر، ولكنها لم تستطع أن تكون دائرة لتنظيم العلاقة بين النظم السياسة والدينية، فلم يعد اتباع المفهوم الرواقى عن النظام المتحد الذى يقوم على العقلانية الشخصية مجديا. ومع ذلك فلا يحق لنا أن نفسر هذا النقص عل أنه خلل فكرى. فهذا الموضوع يمكن النظر إليه من زاوية مختلفة: إن النظرة التى سادت فى نهاية العصور الوسطى حول هشاشة الفعل الإنسانى، وما يرتبط به من قصدية فى تحقيق الصالح العام، إن هذه النظرة يمكن اعتبارها حالة من الحصانة ضد أى رؤية أحادية البعد، أو شعوبية للفعل الإنسانى كتلك التى انتصرت فيما بعد فى الحقبة الحديثة فى شمال غرب أوروبا وأجزاء من مستعمراتها عبر البحار (انظر الفصل السادس).

لقد كان الفعل وما يرتبط به من قصدية أثناء النهضة المحورية يتجسد فى نصوص تم إضفاء الطابع العقلى عليها، كما تم تفصيلها فى لغة إنجيلية فى ضوء العلاقة بين الأنا والآخر (انظر الفصل الأول). وفى هذا السياق تم التغاضى- عن وعى- عن الطريق القصير نحو التنظير حول الطبيعة البشرية غير المتغيرة والتى تتجلى فى شكل واحد من أشكال التمثيل "السلوكى" فى الرابطة الاجتماعية، والتى سوف تظهر بعد ذلك داخل الحداثة من خلال أعمال جريتيوس Grotius وبفندروف Pufendorf وسيلدن Selden (انظر الفصل الخامس). ومن ثم فإن روح العصر قد قدمت لنا - فى مجال الأدب، والثيولوجيا، والقانون، بجانب فروع علمية أخرى بازغة - رؤى للرابطة الاجتماعية تكشف عن رغبة فى تنظيم العلاقة بين الأنا والآخر. ولقد كانت هذه الرؤى غنية بالرؤى السوسيوأنثربولوجية التى تكشف عن

حدود وإمكانات التفكير العقلى العام والعملى، والقضايا المحليـــة والعالميـــة. ولقد توازى مع كل ذلك فكرة حول القانون ثم توارثها من التراث الرومانى، ومن ثم فقد كانت فكرة حصينة ضد الافتراضات الشمولية والجمعوية التـــى ميزت نموذج دولة المدينة (MacIntyre 1984 [1981] : 176-78) .

لقد وضع توماس الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤) إســهامه فــى التــراث الخطابى المسيحى وكذلك المناقشة النظرية للطموحات المسيطرة لهذا التراث فى نطاق التنافس مع التراثات الأخرى، ومن ثم، فإن ما قدمه توما الأكوينى لم يكن مجرد اختفاء للطموحات الإمبريالية للمسيحية اللاتينية فــى مرحلـــة صراعها مع المملكة الإسلامية – والتى ركزت بعد انحصار الروح الصليبية الناظرة إلى الشرق إعادة غزو إسبانيا ناحية الغــرب – بـل كــان مــدركا ومؤطرًا فى ضوء معارك فكرية. إن هذه الصراعات كانــت تـتم بأســلحة معرفية وخطابية مقارنة، ويرجع ذلك إلى حقيقة أن كلا من التراث المسيحى والتراث الإسلامى قد تم إثراؤه من خلال السرديات الإبراهيميـــة والتـــراث الفلسفى الإغريقى، هذا على الرغم من محاولات التأليف التى تحققت وخاصة أن المناهج التى تم بها التعامل مع هذه السرديات وتلك التراثات كانت مختلفة تماما (انظر: Brague 2002 [1992]) .

لقد ذهب توما الأكوينى فى كتابه بعنوان "مقال ضد الوثنيين A quinas) ([1259-1265] 1975 والذى كتبه للبعثة التبشيرية للآباء الدومينكان فى إسبانيا، ذهب – كما جاء فى تلخيص فوجلين– إلى: "أننـــا عندما نجادل مع اليهـــود فإننا نستطيع أن نجادلهم على أساس العهد القديم، وعندما نجادل مع الملحدين يكون ذلك الجدل على أساس العهد الجديد، ولكننا مع المسلمين فإننا يجب أن نلجأ فى هذا الجدل إلى سلطة العقل" (Voegelin 1997b : 211) إن هذا العقل قد فهم وفقا للمؤشرات المحورية كما أنه تم إثراؤه من خلال أنثروبولوجيا معقدة

كانت شرطا لإعادة البناء الثيولوجى. ومن ثم فإن الحد الأدنى لأى تواصل محورى (بين التراثات) يمكن أن يوجد فى تعريف النمط الأفضل للفعل الإنسانى الذى يمكن أن يساعد على إعادة بناء الفضائل العليا والمحافظة عليها وأن يبرر وجود شبكة قوية بين أفعال الفرد والفعل الجمعى العام.

لقد تعاملت الأنثروبولوجيا التى قدمها توما الأكوينى مع فكرة الذات المسيحية الحرة – الناضجة – وهى أن ذلك المخلوق المعقد يتميز عن الإنسان السياسى الذى تحدث عنه أرسطو الذى ينمو حرًا قادرا على أن يسكن فى جماعة طبيعية تحقق له فضائله. وعلى عكس المنحى الذى توخاه أرسطو حيث كان مفهوم حرية الفرد واحد من الفضائل، فقد ربط توماس الحرية بفكرة التعددية. ومن ثم فإن المشاركة تنتج عن التعاون الحر الخلاق. ومن أجل فتح الطريق نحو هذه الحرية يجب المحافظة على هذه المشاركة من خلال المشاركة فى حب الله وتوجيه الحياة الإنسانية نحو المساعدة المتبادلة التى تهدف إلى تحقيق الغبطة التامة. إن حب الله هو الضمان للرابطة الإنسانية القائمة على العاطفة (المرجع السابق: ٢١٩). وبعد أن صاغ الأكوينى مفهوم الإنسان المسيحى على هذا النحو، ذهب إلى أن هذا الإنسان هو بطبيعته حيوان سياسى، ولكنه يتميز بأن الجذور الاجتماعية والأنثروبولوجيا للسياسة تعرف هنا على أسس جديدة. وكما لخص فجولين فإن درجة التجديد فى وجهة نظر الأكوينى لا يمكن المبالغة فيها:

"لقد بدأ المفهوم السياسى فى منظور توما بدأ يأخذ معناه الحديث؛ فقد بدأت ثنائية الدين والسياسة تحل محل الثنائية القديمة بين القوى الروحية والقوى الزمانية. ولقد كان المجال السياسى فى رأى توما ما يزال يتجه كلية نحو الروح، ولكنه قد وضع أساس البداية للتطور الحاسم الذى أدى، عبر فكر جون لوك حول خصوصية الدين واحتكار العامة للسياسة، أدى إلى عدم

إمكانية التكامل الكلى للجوانب الروحية مع المجال العام للسياسة" (المرجع السابق: ٢٢٠).

ولقد ظهرت نقطة التحول الرئيسية فى الأنثروبولوجيا الأكوينية عندما حولت الصداقة السياسية فى المفهوم الأرسطى إلى مشاركة ثلاثية فى العقيدة بين الأنا والآخر والتى يتحقق التواصل فيها عبر الاعتقاد الطوعى والقائم على الثقة فى الله، والتى تقوم على فهم مشترك للمصلحة العليا. إن هذه الشراكة يمكن أن تظهر فقط خلال فعل طوعى تقوم به إرادة إنسانية تتشكل عبر المحبة، وعبر الفهم العقلى للمصلحة العليا والتى تتمثل فى الغبطة (Hollweck and sandoz 1997: 36). وفى كتابه حول الثيولوجيا (Aquinas [1265-1273]) 1981، حاول الأكوينى بعد أن انتهى من تحديد نهاية الحياة الإنسانية، أن يكرس جهده التحليلى الأكبر لتوضيح الطرق التى يمكن من خلالها أن تتحقق الغبطة. ومن اللافت للنظر من الناحية السوسيولوجية أن نجد أن الأكوينى يرى أن الأهداف "الداخلية" للفعل البشرى توجد فى صور "القوة وفى العادات الفردية" والتى لم ينكرها، ولم يربطها بعاطفة حب الذات. ومن ناحية أخرى، فإن "المبدأ الخارجى" الذى يحكم التوجه نحو الفعل الإنسانى يوجد فى ذات الإله الذى يعظ الإنسان من خلال القانون لكى يوجه أفعاله نحو تحقيق الغبطة (Voegelin 1997b: 223) وكما لاحظ فوجلين فإن "القانون هنا يعرف أنه نظام للعقل ولتحقيق الصالح العام، وهو يصنع من خلال الله الذى يرعى الجماعة وينشر القانون بينها" (المرجع السابق: ٢٢٤).

ومع ذلك فإن التأكيد على الغبطة باعتبارها الفضيلة العليا ينتهى إلى ما أسماه فجولين "تكامل كلى أو شمولى مع الروحانية المتجاوزة لعالم المادة"، والتى كانت فكرة نمطية فى ذروة النهضة المحورية للدولة اللاتينية المسيحية. ولقد حدد الأكوينى إطار البعد القصدى فى الفعل على أنه يعبر

عن تصميم الفاعل لأن يفعل ما يراه خيرا لنفسه فى الحاضر كوسيلة لتحقيق الغاية التى تبناها الإنسان عبر شكل من أشكال التفكير يقوم به العقل (MacIntyre 1988: 189). ومن ثم فإنه يقوم بالفعل الذى يعكس "اختياره" للفضيلة أو للمصلحة العامة كسلوك أصيل يرتبط بالإرادة والتى أطلق عليها الأكوينى القصدية. إن هذه الإرادة تقف موقف الضد مع الغريزة المطلقة وهذا ما يؤسس للفعل الإنسانى.

وقد راجع هذا المفهوم الرؤية الأرسطية التى تعانى من الضعف السوسيولوجى حيث ينتج الفعل بشكل آلى من الطبيعة الأخلاقية للفاعل. فلا نقص القوة الدافعة للإرادة، ولا اتهام أرسطو لنظام التعليم الموجه للعقل الذى يعانى من أوجه قصور، يمكن أن يفسر – من وجهة نظر الأكوينى- الفعل العشوائى فى السعى نحو تحقيق المصالح العامة. لقد أكد على بناء المسئولية لدى الفاعل الإنسانى كما تتشكل فى المراحل الأولى للعمر عبر انصهاره فى شبكة محكمة من التفاعلات تقوم على التواصل، والثقة، والسلطة الشرعية. إن هذه الرؤية قدمت نموذجا عالميا أكثر قوة للفاعل، فى مقابل نظرة أرسطو النخوبية والجمعية (المرجع السابق: ١٩١) وفى مقابل الروح الأوغسطينية المتشظية التى لا يمكن أن تنفذ إلا من خلال رحمة الله فحسب. وبينما سوف يمهد الطريق نحو ظهور أنثروبولوجيا الحداثة الليبرالية من خلال إحياء النظرة الأوغسطينية فى مقابل النظرة الأرسطية – وهى عملية إحياء بدأت من خلال بعض المفكرين المعاصرين للأكوينى، بما فيهم صديق الأكوينى وزميله الثيولوجى الفرنسيسكانى بونا فينتورا Bonaventure (Milbank 1990: 14-17; santoro, 2003 [1999] 83-86). – لقد امتلك الأكوينى من الشجاعة والقدرة لأن يرفض النظرتين مع الاستعانة بأجزاء هامة منهما وذلك من أجل بناء تآلف جديد يناسب حاجات عصره.

إن نظرية توماس حول الصالح العام تحمل فى طياتها نظرة أنثروبولوجية دقيقة. فالعناصر الرئيسية للصالح العام تحافظ على نفسها، وتتمثل فى حفظ النوع عبر التناسل والتعليم، وحفظ الطبيعة العقلانية للإنسان والتى يضمن استمرارها رغبته فى معرفة الله، والميل نحو الحياة المتحضرة. ولا تعتمد المشاركة الإنسانية فى هذا الصالح العام على بصيره فردية، ولكن على الإرادة الفردية "للإنسان المسيحى"، الذى يشترك مع إخوته وأخواته فى مسيرة تعاون تتجه نحو مجتمع أكبر يتم تنظيمه عن طريق القانون (Voegelin 1997b : 226). وثمة وشائج صلة بين أنثروبولوجيا الأكوينى ونظرته الثيولوجية تتضح فى فلسفة قانون ترنو إلى "المجتمع الكامل" عبر نظرة على درجة عالية من المرونة. فالقانون يفهم على أنه يتعارض مع الغطرسة الإنسانية ويتفق مع التقاليد المحلية. وهذه التقاليد تمكن الفاعلين من أن يراعوا الظروف الخاصة بالزمان والمكان، وهى تتميز باليقينية، وتحرض على المشاركة، ومن ثم فإنها أكثر ملاءمة لخدمة الصالح العام وتسيير عجلة المجتمع (المرجع السابق: ٢٢٨). وثمة جانب هام آخر مفاده أن الأكوينى أكد على أن القانون غير العادل، يتعارض مع القانون الإلهى المقدس، ومن ثم فإنه لا يجب أن يطاع. وأكثر من ذلك، فإن هذه القوانين (غير العادلة) لا تمتلك قوة القانون، وهى حتى لا تستحق هذا الاسم. وينطبق هذا بشكل واضح وبدون مقدمات على الطغيان كصورة منظمة لعدم العدالة.

ولقد كان توما الأكوينى يقصد بما اسماه "القانون الجديد" للمسيحية، كان يقصد به صورة الفعل الطوعى، والذى وصفه بأنه منقوش بحروف الرحمة فى قلوب المؤمن؛ ولم يتخذ هذا القانون شكلا مكتوبا، أى وضعيا، إلا فى مرحلة لاحقة (المرجع السابق: ٢٣٠). وبهذا المعنى، فإن مثل هذا

القانون لم يكن مجرد انعكاس للنظام الإقطاعى فى ذروة ازدهاره، كما لم يكن غير متوافق مع التكوينات الاجتماعية الاقتصادية للرأسمالية التجارية التى كانت قد بدأت تتشكل فى عصر توما الأكوينى[٣]. ولقد كان فجولين محقا عندما كتب يقول بأن "تحلل دولة المدينة قد شكل خلفية لظهور النزعة الرواقية كما كان تحلل النظام الإمبراطورى خلفية لتشكل النزعة الوجودية المتعالية التى قدمها الأكوينى" (المرجع السابق: ٢٢٧). ومن ثم فإن آراء الأكوينى شكلت إمكانية للتأثير على التحولات الحديثة للرابطة الاجتماعية والتى لم تكن تخضع تماما للنزعة الواقعية السياسية التى تشكلت من خلال قوة الدول البازغة. ونستطيع أن نجد آثارا هامة لوجهة نظره حول الحرية الفردية، والقوة الفردية، والمحافظة على النفس بجانب مفهوم الكائنات البشرية ككائنات تقوم على التنوع، نستطيع أن نجد آثار لكل هذه الأفكار حتى لدى مفكر أكثر راديكالية مثل سبينوزا (انظر الفصل الخامس)[٤].

ولقد نظر ماكنتير نظرة أعمق من نظرة فوجلين لأعمال الأكوينى حيث رأى فيها ليس فقط محاولة متميزة لتنظيم تراث معين أو شكل من أشكال التألف الأصيل بين العناصر الأساسية لتراث كل من أرسطو وأوغطسين واللذين نظر إليهما مفكرو القرن الثالث عشر فى أوروبا باعتبارهما متعارضين إن لم يكونا متعاندين أو متضادين (MacIntyre 1988 :166). فقد نظر ماكنتير أيضا فى أعمال الأكوينى على أنها تمثل خير تمثيل الأعمال الاجتماعية المعقدة للتراث، خاصة التراث الخطابى الذى يسهم فى بناء النسيج الاجتماعى. فقد ذهب ماكتير وهو يشير إلى نص من كتاب توما الأكوينى "**التلخيص الثيولوجى**"، ذهب إلى القول أن مفتاح فهم منهج نظرية الأكوينى فى فهم الطريقة التى تساهم بها التراثات فى تكوين الرابطة الاجتماعية يتمثل هذا المفتاح فى حقيقة أنه وصف المشاركة فى العقيدة بين الأنا والآخر كعلاقة

قابلة للبحث قبل أن تكون علاقة للسلطة والأخوة. فقد نظـر الأكـوينى إلـى المشاركة فى العقيدة باعتبارها ممارسة تتضمن عملا مستمرا مـن تعريـف الفضائل وتدرجاتها. ويوضح لنا هذا الوصف بجلاء أن الغايات داخل التراث الخطابى لا تتحدد هكذا على نحو مسبق إلا فى حـالات التحلـل الـسلطوى للتراثات، وهو تحلل غالبا ما يهدد وجود التراث نفسه. إن الغايات تعتمد على نمو للمعرفة مكتفى بذاته، ونقلا للمعرفة مكتفى بذات أيضا (المرجع الـسابق: ١٧٩-١٨٠)

ونحن نرى فى الفلسفة القانونية للأكوينى تحديدًا سوسيولوجيا للنموذج المثالى للصالح العام (فى الجمهورية) أكثر نضجا مما هو موجود فى تراث القانون الرومانى، وفى الصياغات التى ظهرت فى بدايات العصور الوسطى. فبالنسبة إليه فإن فصل هذا المفهوم عن الثيولوجيا السياسية التى قدمها جلاس حول الإمبراطورية المقدسة قد تحقق هذا الفصل بنجاح. ومع ذلك، فقد ظـل مفهوم المجتمع المسيحى، وهو المفهوم الناتج عن هذا التحليل، غير محدد من الناحية السوسيولوجية. ويسير عدم التحديد السيولوجى هذا جنبًا إلى جنـب المبالغة فى التحديد الأنثروبولوجى. ولقد ميز عدم التحديد هذا الكثيـر مـن الرؤى السياسية التى سادت قبل عصر التنوير (انظر الفصل السادس). لقـد سادت هنا نظرة للمجتمع باعتباره يمتد إلى كل البشرية، ويعتمد علـى آليـة واحدة لا تركز على الذوات التى تندرج تحت الصورة الاجتماعية، ولكنهـا تركز على الذوات التى يجب أن تستبعدهم باعتبارهم يمتلكون "إرادة شريرة"، تضعف العقل وتجعله يعانى من نقص التواضع (وهى فضيلة دنيوية لها هنا تبرير علمانى). ومن ثم تعمل على ظهور الخطيئة، وتـؤدى إلـى الإبعـاد الذاتى للمخطئ.

إن هذا البناء المبسط "للمجتمع" يتم تدعيمه من خلال المبالغة فى تحديد الخصائص المتعلقة بقدرة الكائن البشرى فى أن يحكم نفسه، وهــذه القــدرة على حكم النفس أو الاستقلال تتحول من ثم إلى واجب. إن هــذه المبالغــة الأنثربولوجية قد أدت إلى ظهور عدم القدرة على الفهم السوسيولوجي لمدى الترابط بين العوامل الاجتماعية المؤثرة مع هذه القدرة الإنسانية. وفى الوقت الذى قدم فيه الأكوينى صورة متوازنة حول التفاعل بين القصدية والتطــابق بين الفعل والتفاعل إلا أن نظريته تعكس وجهــة نظــر متــضخمة حــول القصدية. وسوف نرى أن الفلسفة الإسلامية للقانون قد قدمت حلا أكثر توازنا لهذه المشكلة، وذلك من خلال استخدام مقولات تحليليــة يمكــن مقارنتهــا بالمستخدمة لدى الأكوينى (انظر الفصل الرابع).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن النزعة الأرسطية لم تكــن بالنــسبة للأكوينى مجرد نسق فلسفى يمكن إعادة تقييمه طالما أنــه نــسق مركــزى للتراث غير المكتوب داخل التراثات المحورية اليورمتوسطية، وأنه يجب أن يتم تكيفه مع التراثات الإبراهيمية المكتوبة التى تاثرت بقيام الدولة المسيحية اللاتينية وبالصياغة التى قدمها أوغسطين لــلارادة. إن الأرســطية تمثــل (بالنسبة للأكوينى) أيضا تحديا جاء من أهم المدارس الشهيرة فــى التــراث الإسلامى (المدارس الفلسفية: انظر الفصل الرابع) والتــى ســبقت الدولــة المسيحية بكثير فى تبنى تراث الفلسفة الإغريقية وتهذيبها. لقد ساهم الحــل الذى قدمه توماس والذى ربط فيه بين نظرية أوغسطين عن الإرادة والرؤية الأرسطية حول التفكير العملى، ســاهم هــذا الحــل فــى إنتــاج نظريــة سوسيوسياسية متميزة تقوم على أنثروبولوجيا قويــة للفاعــل الاجتمــاعى المتعاون والحر. إن الموقف الذى واجهه الأكوينى والحلول التى قدمها كانت هامة كسبق تاريخى للنظر إلى أنماط المعضلات التى تواجها التراثات الدينية

الإبراهيمية اليوم عندما تدخل فى مواجهة تراث منــافس وقــوى. وتتكــون الاستراتيجية التى تبناها الأكوينى من رفــض لكــل مــن تــراث أرســطو وأوغسطين كل على حدة مع محاولة إعادة صياغة المفاهيم والأفكار المركزيـــة فى هذين التراثين، طالما أنها تشكل ممارسات نظرية تبنى على إعادة تعريف فكرة الفضائل (أو المصالح العليا) وتدرجها، وكــذلك التفاعــل بــين الأنــا والآخر، وعملية النقاش والتفاوض العام والطابع الهادف للفعل. لقــد كــان الإسهام الذى قدمه الأكوينى إذن إسهامًا أكبر من أن يكون ممارسة تفسيرية. وهذا هو السبب الذى جعل ماكنتير يعتبرها أفضل مثال على محاولة تأسس تراث جديد – وهو تراث الدولة المسيحية اللاتينية التى كــان لهــا صــداها فى أوروبا.

لقد كان تدخل الأكوينى الأساسى فى النظرية الأرســطية – أو علــى الأقل فى ذلك الجزء الذى يخص عمله من هذه النظرية – كان يهدف إلى أن يتغلب على أوجه القصور فى بناء الغايات المتعلقة بالفعل الإنــسانى. ومــن الأسباب التى تقف وراء هذا القصور عدم وجود تعريف للطــابع الطــوعى للفعل، وصياغة مفهوم الجماعة السياسية فى دولة المدينــة فــى الــصياغة الأرسطية على نحو ضيق ومتمركز حول السلالة – وهو أمر ينطبق أيــضا على الفضائل المصاحبة لهذا البناء. أما المنحى الذى اتخذه الأكــوينى فإنــه يقوم على فكرة أن فهم الغاية العظمى (أو المطلقة) للفعل ليست كافية. بل إن فكرة الغايات نفسها تحتاج إلى إعادة صياغة من أجل أن تتغلب علــى مــا يشوبها من دائرية ومعيارية. إن الحياة العملية بالنسبة للأكوينى تتشكل عبر عملية بحث مستمرة عن الطريقة التى يمكن أن توصلنا بها الفــضائل إلــى تحقيق الغايات المطلقة أو عدم تحقيقها، وهو أمر يتم المحافظة عليــه مــن خلال العقلانية العملية. وفى هذا الظرف فإن التعليم الذاتى والوعى الذات هو

الذى يلهمنا التوجه عبر الحصول على مجموعة من الفضائل التى تجعلنا نحافظ على عملية السعى العملى للبحث المستمر عن الفضائل، وللبحث عن الطرق الأفضل للمحافظة عليها (MacIntyer 1988 : 192-194).

ومع ذلك، فبمجرد دخول الكائنات البشرية الاجتماعية فى علاقات عبر سعيها نحو تحقيق المصالح العليا أو الفضائل فإن المسارات التى يسعى فيها الفرد لتحقيق هذه الفضائل العليا لا يمكن أن تكون إلا جزءا من سعى جمعى عام يتجلى فيما يطلق عليه العقل العام. إن الطابع المفتوح للتحديد الجمعى للعقل العام كان واضحا بالنسبة للأكوينى، وتصير عملية طاعة الأوامر الإلهية عملية ضرورية، ولكنها ليست كافية لتحقيق مسيرة الخلاص الفردى أو البناء الجمعى للمجتمع المسيحى. وقد كان الأكوينى واضحا عندما ذكر أن القواعد العامة هى الموجه الأول للتغلب على معضلة تحديد المصالح أو الفضائل وتدرجها، وكذلك على اختيار الطرق الملائمة لتحقيق هذه الغايات. إن المفتاح الحقيقى لصياغة مفهوم عن الفاعلين الأحرار المبدعين القادرين على النقاش المشترك يكمن فى العقلانية العملية التى يحكمها توجه إجرائى.

فبدون التفكير العملى يفقد كل من الفعل والحكم الوجهة الصائبة. إن التفكير العملى يتحول هنا إلى فضيلة حاسمة تقف جنبًا إلى جنب مع فضيلة المحبة، فى عملية المقابلة والاختيار التى يقوم بها البشر أثناء ترتيب غاياتهم من أسفل إلى أعلى، وبناء على احتياجاتهم العملية والحقيقية، وهذه الغايات تعكس بلاشك فكرة العناية الإلهية[٥]. وبينما يتكون خط البداية بالنسبة للتفكير العملى فى عملية تحقيق الحاجات (المصالح) المتصلة بالأسرة، فإن صوره العليا تتطلب تفكيرا عامًا حول نمط المصالح المشتركة المتعلقة بالجماعة السياسية الاجتماعية وتدرجها (MacIntyer 1988: 196-197). ولا يوجد تفكير عام بدون عقلانية عملية تعتمد على التفكير العملى الذى ينتهى بالالتفاف

حول الفضائل الأربع الأساسية مع بناء حلقة وصل أساسية مع الفضائل الدينية أو السوسيولوجية، خاصة فضيلة المحبة. فوجود تفكير عملى بين الفضائل بعيدا عن فضيلة الإحسان يعتبر نوع من التفكير السوسيولوجى الأعمى، الأعمى عن حاجات الآخر وكرامته. وحتى فضيلة العدل، التى تتكون من عقلانية توجه ذات الفرد نحو السلوك الأصوب، هذه الفضيلة تخضع لحصافة العقل وميله نحو فكرة المحبة.

ومن ثم فإن التفكير العام يتطلب الحصافة (الحكمة) من ناحية والعدالة من ناحية أخرى. إن العدل يحافظ على أهميته لأن المحبة دون عدل سوف تكون مفتقرة إلى وجود قصدى لتنظيم العلاقة بين الأنا والآخر، ويمكن أن تنتهى إلى مجرد تعاطف شعورى. وثمة بعد واحد للعدل يؤثر بشكل مباشر على ممارسة التفكير العام: "فالعدالة تمنع المناقشة المفتوحة الغاضبة التى تعادى بعضها بعضا، كما أنها تمنع الحوارات الجانبية التى تتجه هنا وهناك دون نظام" (المرجع السابق: ٢٠٠).

كما أكد توما أيضا أهمية الفضيلة الكلاسيكية التى تعرف بفضيلة الصدق أو الإخبار عن الحقيقة فى مقابل الكذب، ومع هذا فإن هذه الفضيلة لن تدخل فى منظومة الفضائل السبعة الذهبية. ويرجع السبب فى ذلك إلى أولوية أو أفضلية التفكير العملى الذى قد ينصح بألا يخبر المرء عن كل ما يعرف. لقد فحص الأكوينى الآراء التى تحدد الظروف التى يمكن أن يكون فيها الكذب مسموحا به، ورفض كل هذه الآراء، ويدل ذلك على أن الصدق أو الإخبار بالحقيقة لا يعد وسيلة لتحقيق غاية محددة أى لتحقيق مصلحة مستقلة بذاتها ترتبط بتحقيق الامتياز مثل عملية بناء ذات قادرة على الإتيان بالصواب وتحقيق الثقة وهى فضيلة رواقية هامة، إن الصدق أو الإخبار بالحقيقة لا يعد كذلك بقدر ما هو استعداد اجتماعى أو علائقى، ومن ثم فإنه

بشكل جزءا متكاملا من مشروع البحث عن حياة خيره والبحث عن الثقة من جانب الفرد والمجتمع. ومن ثم فإن الصدق يعد شيئا ضروريا للتفكير العام كطريقة لتحقيق هذا الشكل من الحياة. إن الصدق كمعيار للتفكير العام يحافظ على أهميته ولكنه يظل متصلا بالتفكير العملى، ومن ثم فإن له جانبا اتصاليا وتفاعليا أكثر من جوانبه الذاتية.

إن الصدق أو الإخبار بالحقيقة بشكل نقى خالص النقاء – صدق لا يقيم حساب للمستمعين أو الجمهور– هذا النوع من الصدق يبدو وكأنه امتياز لا يظهر إلا فى الخطاب النبوى. لقد كان الأكوينى، وكل الآباء الدومنيكان، أساتذة للأساتذة، ووعاظا للوعاظ، ومن ثم فقد كان لهم تأثير قوى داخل الجامعات والمحاكم. إن هذا النشاط التعليمى والوعظى الذى يستهدف المتعلمين والأقوياء يجب أن يتميز بمطلب هام، الا وهو عدم الكذب. والواقع أن الآراء التى رفضها توما حول إمكانية الكذب كانت هى الأفكار السائدة فى عصرها، وقد احتلت شهرة فيما بعد فى القرون التالية وتأسست عليها أشكال مختلفة من "الواقعية" السياسية. لقد قامت هذه الواقعية على الضرورة المتعلقة بالبحث عن تلك الفضائل التى تحقق الكفاءة والفائدة والتى بدونها تكون فضائل الامتياز فى المجتمع المسيحى مجرد مثال، يعيد إنتاج الثنائية الحادة بين مدينة الله ومدينة الأرض.

ويتضح نقطة القوة السوسيولوجية فى موقف الأكوينى المتوازن حول أهمية الشفافية فى التواصل العام، التى تتعارض مع المبالغة فى الصدق أو الإخبار بالحقيقة كوسيلة لتحقيق الذاتية، تتضح نقطة القوة هذه فى عدد من العناصر. أولاً، أنها تؤسس العقل العام على بناء عملى للرابطة الاجتماعية وليس على النشاط المرتبط بالصدق المتمحور حول الذات، والذى يكون تأثير قوته عندما يتحول إلى كلام عام يكون غير يقينى على نحو دائم. طالما أن

الذى يتحدث عن الصدق يمكن أن يبنى عليه كاريزما شخصية. هذا إذا ما غضضنا الطرف عن الخطر الذى يمكن أن يظهر من تحول الحديث عن الصدق إلى بلاغة خطابية. كلام ليس صادقًا عن الأخلاق، ولا يقوم بأى دور فى تغيير العلاقة بين الذات والأخر: وهذه قضية محورية قديمة قدم الحديث عن "الأنبياء الزائفين"، و"المدعين" وثانيا، فإن وجهة النظر التى تذهب إلى القول بأن الأفكار المتصارعة وادعاءات الحقيقة تقود إلى الخطأ، الذى يشبه ذلك الموجود فى التراجيديا الإغريقية، والذى جاءت فضيلة الصدق لتتجاوزه، هذه الوجهة من النظر قد انقلبت رأسا على عقب من خلال رؤية توماس القائلة بأن قضية المقابلة بين الاتفاق على القيم أو عدم الاتفاق عليها تعد قضية هامة ليس فى حد ذاتها ولكن بقدر تأثيرها فى الحياة العملية[٦].

من الرهبنة إلى المدنية

إن التآلف النظرى الذى قدمه توما، والذى ابتعد كلية عن محاولة إضفاء الشرعية على الابنية الشرعية القائمة والأطر المذهبية الراسخة، هذا التألف النظرى ركز على العقيدة وحرية الإرادة إلى درجة عكست الأبعاد الدافعية للفاعلين الجدد الذين شكلوا الحركات الاجتماعية الدينية لهذا العصر: أقصد بهؤلاء الأفراد العاديين الذين يطلق عليهم لفظ "Commoners". إن أخذ هذه النقطة فى الاعتبار يساعدنا فى أن نضع عمله فى سياقه السياسى الاجتماعى الصحيح، على اعتبار أنه جزء من حركة أوسع لنظام الرهبنة والتى تحولت بشكل سريع أثناء القرن الثالث عشر إلى شكل من أشكال الوصاية الفكرية التى تدعو إلى الواقعية العملية وإعادة البناء النظامى للمجتمع المسيحى. ولقد استهدف عمل الأكوينى فى نفس الوقت التكيف مع النزعة الروحية الأكثر راديكالية التى دعى إليها الأب فرانسيس الأسيسى فى

بداية القرن. إن تأكيد الأكوينى على فكرة المحبة كفكرة محورية فى كل فكره الأنثروبولوجى، ووضعها على قمة الفضائل، جنبا إلى جنب مع التفكير العملى، كان هذا التأكيد هو الجذر الروحى الذى تطور منه النظام أو الطائفة التى كان ينتمى إليها، وهى طائفة الأباء الدومينيكانيين. لقد تنافس أنصار هذه الطريقة تنافسا أخويا مع الحركة الراديكالية للأباء الفرنسيسكان. وتجسدت هذه المنافسة فى شراكة ليس فقط فى العقيدة والصداقة ولكن فى المعرفة أيضا بين الأكوينى وبين الأب الفرانسيسكانى المعروف باسم بونافنتورا الباجنورجى.

ومع هذا، فإن هذه المنافسة كانت منافسة حادة. لقد عبر الفرنسيسكان عن نمط من الحركة الدينية الاجتماعية التى - على عكس ما يذهب الدومينيكان - كانت ترفض النزعة الفكرية وأكدت على قوة المحبة والشفقة أو الرحمة على نحو لم يكن بمقدور التآلف النظرى الذى قدمه توما الأكوينى أن يلم به أو ينظر له إلا بشكل جزئى. إن الطابع الراديكالى الأعمق للآباء الفرنسيسكان يكمن فى إعلاء شان الجماعة فى مجتمع لا تقوده السياسة، الأمر الذى أدى بهم - بالرغم من عدائهم الأصلى للنزعة العقلية وعدم قدرتهم على حفر جذور لهم فى الجامعات الأوروبية مثلما فعل الآباء الدومينيكانيين - إلى تطوير قدرة أعمق على الاعتناء بالحياة الاجتماعية والعمل كوسطاء فى شبكة العلاقات المدنية **(Voegelin 1997b : 231; Santoro 2003 [1999] :71-88)**

وبصرف النظر عن الطابع التجديدى لخطابهم، فإن الطرق الرهبانية الجديدة قد بدأت تلعب دورًا محوريًا فى حركات إعادة الإحياء، وإعادة صياغة الأفكار السياسية الثيولوجية، والمسيحية منذ بداية النهضة المحورية. ولقد أوضحنا فى مكان سابق من هذا الفصل كيف أتت هذه المدخلات

الإصلاحية ثمارها أثناء فترة التـوازن النظـامى الهش وغيـر المستقر للجمهورية المسيحية، والتى تأثرت بصور الفشل النظامية فى إعادة تعريف سلطة البابا وسلطة الإمبراطور، وكذلك الأدوار الدينية والوعظيـة للكهنـة والقساوسة. وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نفهم تأثير نظرية الأكوينى دون النظر فى الثورة الرهبانية ككل. ومن ناحية أخرى، فإن رعاة المـذهب الدومينيكانى والفرنسيسكانى، والنخب الثقافية التى تشكلت أثناء القرن الثالث عشر كل هؤلاء جسدوا ذروة تراكم حركـة طويلـة تـرتبط بالشعب أو بالأشخاص العاديين، وهى حركة ترجع جذورها إلى نهاية الألفيـة الأولـى حيث ظهرت المحاولات الأولى لإعادة بناء نظام جديد بعد أن أصاب عـدم الاستقرار نهايات الحضارات القديمة (انظر الفصل الرابع).

ومن الموجات الأولى للإصلاحات الرهبانية، لعبـت الموجـة التـى ارتبطت بالمذهب السستريكانى Cistercian دورا هاما على وجه الخصوص وهو المذهب الذى قادته شخصية الأب برنارد الإكليـرى (١٠٩٠-١١٥٣). أن التحديد النظامى الذى جاء به هذا الإصلاح قد ارتبط بالتأكيد الشديد على الأبوية الروحية والأخوية الروحية فى العلاقة بين رجال الدين، تلك العلاقة التى تعمل على التقوية النظامية للمدخل الذاتى الذى ارتبط بالفكرة المسيحية حول النظام، الذى يعتمد على صور محددة للسلطة والثقة والاتـصال بـين الراعى والرعية (Voegelin 1997b : 70-71). إن البـزوغ المتتـابع للطـرق الرهبانية قد غيرت نقطة الارتكاز فى عملية التجديد وحولتها إلـى خـارج أسوار الأديرة. إن هذه الطرق الجديدة قد بدأت فى تدشين برنامج يحاول أن يسيطر على الدوافع الشعبية ذات النزوع الالحادى واستئناسها ودمجها داخل صيغ الحياة المتجددة والمتفقة مع تراث الرهبانية والعقديـة الأرثوذكـسية. وبهذه الطريقة أصبحت الطرق الجديدة هى الحارس الاجتمـاعى الحقيقـى

للتجديد والإصلاح، ليس فقط للكنسية ولكن للمجتمع برمته. ولقد تراوحت المهام التى قامت بها هذه الطرق من إعادة تجسيد وتقليد المسيح من خلال حياة الفقر، إلى محاولة شفاء المرضى بجانب أداء مهمة الوعظ والتبشير، ولقد ترتب على عملية إعادة تنظيم الفضائل المسحيية هذه ترتب عليه زخم خطابى قوى، لم يكن له من معنى دون وجود نمط من الحراك يعمل على تهذيب قوة الكلمة أو قوة الخطابة أو قوة الوعظ.

وقد تطلبت هذه الوظيفة الأخيرة إحداث تقدم سريع فى تنظيم التعليم على أسس جديدة، وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت الجامعات الحديثة مراكز تمييز للحفاظ على النشاط الثيولوجى والفلسفى والذى بلغ ذروته أخيرا فى أعمال الراهب الدومينيكانى توما الأكوينى، وأستاذه البرتوس ماجنيوس **Albertus Magnus**، وكذلك أعمال الآباء الفرنسيسكان من أمثال الأب بونافينتورا الباجنورجى، ووليام الأخوامى **William of Ockham** (الذين تحدوا النظام التوماوى انظر**Santoro 2003 [1999] : 83-89**).

ومن الأهمية بمكان أن نرى أنه بالرغم من أهمية الإطار التصورى العام لمظاهر عدم الاستقرار فى البناء النظامى للإمبراطورية المقدسة فى الصراع بين البابا وبين الإمبراطور حول قوتهم وسلطتهم، بالرغم من هذا، فإن الطرق الرهبانية الجديدة لم تتدخل تدخلا جوهريا على مستوى مفهوم الجمهورية المسيحية (المصلحة العامة المسيحية). إن هذا الصراع كان صراعا حول نصوص الشريعة بشكل أساسى، وهى مجال للمواجهة النظامية والسياسية عندما تكون ترسانة الآراء التقليدية حاضرة للاستخدام (**Voegelin 1997b : 89**). وليس من المدهش إذن أن توجد ثورة الحركة وكذلك محاولات إعادة صياغة المفاهيم فى الطرق الرهبانية الجديدة، فى مكان آخر.

إن جل جهودهم تركز على التجديد النظامى متمثلا فى الدستور الكونى ككيان مستقل عن الإمبراطورية وعن الكنسية فى آن واحد. ومع ذلك، فإن مسيرة فعلهم وتجديداتهم كانت ما تزال متجهة نحو إصلاح روابط السلطة والثقة كما عبرت عنها القواعد التى وضعها الأب بندكت النورسى **Benedict of Norcia** فى القرن السادس عشر. ونحن هنا لا ننكر القدرة على الاستمرار القوى لتحولات النزعة الرهبانية "كحركة" طويلة المدى (انظر: **Bergmann 1985**)، كما أننا لا نستطيع أن نختزل الدومينيكان والفرنسيسكان إلى مجرد نخبة شبه علمانية تمثل الجامعات الجديدة والعوالم العلمانية الجديدة. إن القواعد (التى وضعها بندكت النورسى) كانت مجرد نسخة كربونية منظمة تؤسس لمدرسة فى الصلاة والعمل أثناء أداء الخدمة الكنسية. ولذلك فليس من المستغرب، إن نظرية الإرادة البشرية لم تتطور إلا من خلال الآباء الذى تأثروا بأوغسطين قبل أن يظهر توما الأكوينى. ومن ثم فإنه من المستحيل أن نفهم الإنجازات التى قدمها فرنسيس الأسيسى دون أن نربط بينها وبين النظرية المتوارثة والممارسة المتوراثة للتراث الرهبانى. إن فضيلة التواضع والتى تقف على عناد مع أسوأ الرذائل أو الخطايا وهى خطيئة الغرور أو الكبرياء، هذه الفضيلة تعد فضيلة أساسية فى تكوين إرادة الراهب. ووفقا للقواعد التى وضعها بندكت فإن التقدم عبر مراحل مختلفة على سلم التواضع يعد أمرًا ضروريا. وفضلا عن ذلك، فإن فضيلة التواضع تتحقق عبر صور مختلفة من تنظيم الذات تعتمد اعتمادا كبيرا على العلاقة بالآخر، ومن ثم فهى جزء لا يتجزأ من المكونات البنائية الأوسع لعملية الفهم الذاتى والرابطة الذاتية. إن القواعد التى وضعها بندكت توضح على شكل تفصيلى كيف أن العلاقة الثلاثية من الآنا، والآخر، والله تعمل فى التراث المسيحى المؤسس على الفضائل الرهبانية (**Asad 1993 : 135-147**).

ويمكن أن يقاس النجاح فى تنفيذ النظام الرهبانى من خلال العلاقات مع الآخرين. ولقد ركز فوكو فى معالجته للقضية جل اهتمامه على تفرد نظام الرهبنة، يقصد "خطوات التواضع والخضوع" المشهورة التى نصت عليها قواعد بندكت، وهى خطوات تم التعبير عنها فى الواقع فى علاقات إنسانية وهى لم تكن بحال مجرد نظام للضبط، ولكنها طريق لتحقيق المصالح العليا أو الفضائل العليا. إن الوسائل التى تتحقق لها الذات فى الصورة السائدة للفكر الرهبانى فى العصور الوسطى تعتمد فى حد ذاتها على الموارد الخاصة بالحياة الجمعية المنظمة، وهى تكمن فى الأصل فى فكرة العقاب أن الجسد، والذى حدده فوكو على أنه المجال الذى يحدث فيه هذا العمل المستمر من التفتيش والاختبار، هذا الجسد يفهم على أنه جزء لا يتجزأ من الجسد الرهبانى الكلى. فلا توجد فى هذه المنطقة نقطة واحدة لها السيادة، تجعل الذات قادرة فى حد ذاتها، بل إنها شبكة كلية من الوظائف التى تحدث فيها عمليات الرقابة، والاختبار، والتعليم. ومن ثم، فإن الجسد الرهبانى يراقب ويختبر نفسه، وتتعلم أعضائه، على نحو مؤلم، الطاعة التى تشكل الإرادة، المنظمة لكل جسد بوصفها إرادة الله وليست إرادة الذات (المرجع السابق: ١١٢-١١٤). ومن ثم فإن ممارسة القواعد التى وضعها بندكت يترتب عليها وجود نوع من الرقابة المتبادلة لكى تتمكن هذه الشبكة من العلاقات أن تعمل. وفضلا عن ذلك،فإن هذه الرقابة المتبادلة، وبسبب تعقدها ومركزيتها لا يمكن فهمها من خلال الإدراك الظاهر، ولكنها يجب أن تظهر من خلال تهذيب كل حركة ترتبط بممارسة (المرجع السابق: ١٦١).

وثمة مستويات متعددة من المعنى تكمن تحت فكرة النظام التى تفرضه قواعد بندكت. إن النظام الإنجيلى (المرتبط بالكتاب المقدس) يتوافق، منذ بداية تطبيقاته اللاتينية حتى ظهوره فى مجال الحياة الأسرية والسياسية

والحرب، يتوافق فى مستواه الأول مع فكرة التعليم (والتى تشير إليها الكلمة اليونانية Paideia)، التى تفهم على أنها عمليات بناء الفضائل وحتى ثمارها. إن عملية تحويل المعنى الذى أحدثته فكرة التعليم فى السرد الإنجيلى ركزت على المصدر المقدس للتعليم، الذى يجب أن يوجه إلى كل الناس وأن ينفذ من خلال الخضوع التام للقانون الإلهى، والذى يتم تنفيذه على نحو خاص من خلال نشر كلام الأنبياء. أما الجهد الذى تم على المستوى الرهبانى فى محاولة تدقيق هذا المفهوم وهذا السرد عمل على استعادة المضامين التى تجسدت فى فكرة الحرية المسيحية ضد الشر. إن الاختلاف الرئيسى بين هذا المعنى وبين معناه الكلاسيكى يكمن فى تحييد البعد الاستراتيجى للنظام طالما أنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالبحث عن فضائل الكفاءة. وبشكل عام، فإن مفهوم النظام قد انتهى فى المسيحية، خلال العصور الوسطى بما فى ذلك المجال الرهبانى وسلطة القساوسة، قد انتهى إلى أن يكون مفهوما يغطى كل ما يتصل بأجهزة الوعظ والإرشاد، فى كل هذه الشبكة المنظمة التى تهدف بالأساس إلى التحكم فى أهل العقيدة بتوجيه إرادتهم نحو إرادة الله (المرجع السابق: ١٣٥-١٣٦).

إن نصوص من أمثال النص المسمى بالقواعد لبندكت، وأدوات أخرى أيضا (بما فيها كتب الصلوات)، تلخص البعد الوعظى الذى اشتقته نظرية حياة الرهبنة من إسهامات هامشية وربطته بالتراث الخطابى الأوسع من أجل استخدامات أخرى، قد لا تتصل بالضرورة بالرهبنة. إن هذه النصوص التى اشتملت على برامج حاولت أن تؤلف بين صور خطابية متنوعة: مثل الوصايا، والنصائح، والتبرير، وتفويض السلطة. ومع ذلك، فقد لعبت الممارسات التى عكست تفسير النصوص والتى التزمت بها الجماعة الرهبنية، لعبت دورًا فى التوسط بين البرنامج النظرى وبين الأداء، ولقد تم

التركيز على وجه خاص وبشكل قوى على عملية الوعظ. فقد ذهب طلال أسد إلى القول بأن مركزية الممارسات الوسيطة قد أدت إلى إعاقة وجود وجهة نظر للعلاقة بين الممارسة والبرنامج النظرى على المستوى الاستراتيجيى أو المسرحى. ففى هذا الشكل من الكلام لا توجد فكرة مستقلة عن العلاقة بين الخطاب وبين الجمهور أو بين الخطاب وبين مجموعة من الأتباع، ولكنها علاقة داخلية بين المؤديين أنفسهم كمجموعة متداخلة من الأنا والآخر (المرجع السابق: ١٤٠).

لقد كانت فكرة المحبة فكرة محورية فى هذا البرنامج وهى تبنى بالضرورة على المادة الخام للحب البشرى الذى كانت خبرته معظم الدوائر الرهبانية التى ظهرت فى فترة النهضة المحورية فى حياتها الوثنية السابقة – على عكس تلك الدوائر التى انتشرت فى العصور الأسبق منذ بندكت. إن المحبة هى حب لله يتم تجسيده عبر حب الكائنات الأخرى، وذلك فى مقابل الليبيدو (أو الرغبة فى الأشياء غير الصحيحة و"غير القانونية" بما فيها العظمة) الذى يجب أن يبعد أو يمحى (المرجع السابق: ١٤١-١٤٢). ومن ثم فقد كان ظهور فضيلة المحبة كفضيلة محورية جزء لا يتجزأ من العملية التى احتلت من خلالها حياة الرهبنة العوالم الحضرية والاجتماعية المعقدة خارج جدران الكنيسة، وطورت من خلال ذلك معرفة سيكولوجية اجتماعية حول إمكانيات وحدود الحياة العلمانية.

إن العملية التى بمقتضاها تم تبنى نظم حياة الرهبنة لتنظيم الحياة بالنسبة لطبقات اجتماعية عريضة، خاصة فى الأحياء الحضرية الجديدة، أو البازغة، هذه العملية يمكن تتبعها فى المسيرة التكفيرية للإنسان القديم الذى كان قادرا أن يحدد الخطيئة وأن يكفر عنها. لقد استطاعوا أن ينشروا ممارسة التكفير عن الذنوب عبر سكان المدن والبلدان الأكثر عرضة للفكر

الإلحادى ولقد انتشر هذا الاستخدام العلمانى لفكرة التكفير عن الذنوب، انتشر قبل أن يعلن المجمع اللترانى Lateran council(*) سنة ١٢١٥ بوقت طويل (المرجع السابق: ١١٥). لقد كانت الحركات الرهبانية الجديدة، خاصة الفرنسيسكان والدومينيكان، حركات ادائية فى عملية نشر تعاليم الكنيسة إلى الطبقات الحضرية عبر الوعظ، والجدل والنقاش حول العقيدة الأرثوذكسية، وساعد على ذلك دراسة القانون، والمنطق، وعلوم الدين وتعليماها فى الجامعات الجديدة (المرجع السابق: ١١٧). وقد حاول الرهبان أن يصنفوا أنماط الأدوار الاجتماعية بين سكان المدن وعائلتها تصنيفا دقيقا وذلك من أجل إعداد الكهنة ومتلقى الاعتراف لمواجهة الحالات المختلفة. كما تم التعامل مع الأفكار، والأفعال، وأنماط الخطابة الخاطئة معاملة خاصة وفقا لمهن ومهارات كل قطاع مستهدف من قطاعات سكان الحضر (المرجع السابق: ١٢٠).

لقد بدأ فرانسيس الأسيسى (١١٨٢-١٢٢٦) نشاطه فى بداية القرن الثالث عشر كواحد من عدد كبير من الأفراد العاديين الذين تأثروا بالتراث الهرمسى الباحث عن الغفران (Merlo 1997 : 5). لقد حول هؤلاء الأفراد البسطاء جل انتباههم إلى الفقراء والمهمشين، على اعتبار أنهم من هؤلاء الفقراء والمهمشين، ومن ثم فهم نظرائهم. وكما ذهب فوجلين "فإن المسيح بالنسبة للقديس فرانسيس هو مسيح الفقراء، فهو لم يعد رئيس لكل البشرية" (Voegelin 1997b : 142). ولقد عمل هذا الاتجاه، معتمدا على قراءة راديكالية بكر للعهد الجديد، عمل على إحداث نقلة من فكرة المحبة كما فهمت وبنيت عليها ممارسات حتى الآن داخل الكنيسة. لقد أضافت إليها صبغة جديدة

(*) المجمع اللترانى الذى دعا إليه البابا أنوسنت الثالث عام ١٢١٣، وانعقد فى قصر لاتران فى روما فى نوفمبر عام ١٢١٥. (المترجم)

أصيلة رآها الرهبان بوصفها تشكل جوهر العهد الجديد: إنــه نقــاش بــين الفقراء موجه نحو تحقيق "التضامن" بينهم (Merlo 1997 : 6). ويــشترك كــل المسيحين الأنقياء فى هذا النموذج المثالى المسيحى، فهم فقراء ومن ثم فإنهم مجردون من أى هوية أخرى، ولذلك فإنهم من قبل ومن بعد ينتمــون إلــى العوالم الاجتماعية لبسطاء الناس.

والشخص الفقير البسيط هو موضوع الحوار (النقاش) وهدفه فى ذات الوقت. إن الخطاب الجديد يفهم المحبة على أنها تنأى عن أى توازن للقــوة بين الذى يعطى والذى يأخذ. ومن ثم فإنها تفهم كنموذج مثالى للتبادل يرتبط ببناء الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر، علــى اعتبــار أنهــا الوســيلة الأساسية التى يقوم عليها الفهم الذاتى، والفعل، والترابط الاجتمــاعى، كمــا تمارس بشكل مستقل عن أى بناء منظم للجماعة: مثــل مــساعدة مرضــى الجزام، وإعادة بناء الكنائس المتواضعة المهدمة.. إلخ. إنها فعل الخير مــن أجل الخير، ولخلق تواصل مع الآخر، بعيدا عن العلاقات النظامية التى تنتج دائما علاقات قوة غير متوازنة وقاســية. لقــد ظهــرت المــشكلة بالنــسبة لفرانسيس من خلال النجاح الفياض الذى شهدته أنشطته، مع تكــوين أكبــر جماعة من أتباع دعوته. ولقد أثار ذلك سؤالا حول موقع الحركة فى مقابــل الأنماط النظامية المستقرة داخل الكنيسة بشكل عام والممارســات الرهبانيــة التقليدية بشكل خاص (المرجع السابق: ٧).

لقد كتب فوجلين يقول: "لقد نبع العمل الذى قام به القديس فرنــسيس.. من إرادة تقوم على تأكيد الذات، والسيطرة وعدم الاستسلام، مع العمل على خلق نمط لوجود الإنسان العادى البسيط، دون رتبــه إقطاعيــة أو دينيــة" (Voegelin 1997b : 135). ولقد أدى الطابع الراديكالى لرسالته إلى أن تنتهــى بهجوم قاس على كل النظم الاجتماعيــة الأساســية كالأســرة، والملكيــة،

والوراثة، والسلطة الحكومية، والخطاب الثقافى، بما فى ذلك علم اللاهوت نفسه. لم يتبق من هذه النظم إلا الكنيسة كما أسسها السيد المسيح. ولقد اتخذ الهجوم على هذه النظم شكلا خطابيا كما اتضح فى الوعظ الشخصى، كما ظهر أيضا فى "الخطابات المفتوحة" التى تنشر الرسالة بين البسطاء، مثال ذلك الرسالة الإنجيلية التى كتبها فرنسيس عام ١٢١٥ بعنوان "إلى كل المسيحيين". لقد كشف هذا المنحى عن الشجون الجديدة للإنسان الحضرى الذى اكتسب الآن الثقة لكى يتحدث إلى الجمهور المسيحى مثله مثل البابا أو الإمبراطور.

وقد نتج ذلك عن تراكم لعملية أصبح بمقتضاها الإنسان البسيط ساكن الحضر فى عصر النهضة المحورية إنسانا واعيا بذاته ويشكل قوة مستقلة داخل المسيحية الأوروبية: فهو فاعل دينى اجتماعى يأخذ زمام المبادرة للمساهمة فى الحركات، المستقلة – خاصة فى بدايتها- عن الطريقة التى تكاملت بها القوة الاجتماعية والسلطة الزمنية مع نظام الكاريزما المسيحية. ولقد كان فرنسيس قائدا لحركة أوسع تمكن من خلالها الناس البسطاء من بناء جماعات مستقلة، بالرغم من تبعيتها للكنيسة، أو لنظام ما مشابه، على أنها قبلتها القديمة والجديدة (المرجع السابق: ١٣٧-١٤٠).

لقد جعل هذا المدخل الحركة أكثر جذبا فى دوائر البسطاء سكان الحضر كما أنها وصلت إلى شريحة المثقفين الجديدة من بين طلبة الجامعات وأساتذتهم. من ثم فقد عمل هذا الخطاب الذى يناوئ النظم على نحو راديكالى، على تدعيم الطبيعة المتحررة من القوة للرابطة الاجتماعية، ولقد أصبح هذا التراث محض تاريخ عندما كان فرنسيس، الذى أصابه قدر من الإحباط، يكتب اعترافه. وقد انتهت هذه الحركة إلى القوانين التى وضعها فرنسيس عام ١٩٢٨، والتى ترتب عليها انتشار كبير وغير منظم للكنائس

والرهبانيات تحت اسمه، وعلى نحو خـاص انتـشار النـشاط التبـشيرى الفرنسيسكانى الذى يقوم على الوعظ والاعتراف. ولقـد أضـفت الكنيـسة الشرعية على هذا النشاط على الرغم من أنه كان يدخل فـى تنـافس مـع المؤسسات الرسمية، بما فى ذلك الطرق الرهبانية القائمة. ولقد ترتب علـى ذلك أيضا ظهور القضاة ورجال الدين الفرنسيسكان فى الجامعـات، حيـث انتشروا بصورة مذهلة.

ومع ذلك فإن الطابع الراديكالى لهذا الخطاب لم يستوعب كليـة، وإن كان قد أثر على إعادة تنظيم الكنيسة، كما كان له تأثيره فى الجامعات وفـى المجتمع بأثره. إن نمو الخطاب الفرنسيسكانى وانتشاره قد ظهر فـى وقتـه ليقدم للطلاب والأساتذة نموذجا جديدا لربط عملية إنتاج المعرفـة بأشـكال الحياة الدينية (Merlo 1997:18). وفى هذه العملية وجد الآبـاء الفرنسيـسكان نماذج موازية وصور من التنافس فى مسيرة الآباء الدومينيكان الذين كـانوا يستجلبون رهبانهم الجدد من أساتذة وطلاب الجامعات الأوروبية، وبعبـارة أخرى، فإن القصة هنا ليست قصة رهبان يتحولون إلى أساتذة ولكنها قـصة طلاب وأساتذة يتحولون إلى رهبان وإن كان فى صورة جديدة.

وما لبث أن تم الاعتراف بالنجاح الذى حققته الطريقتان وذلـك فـى مجمع ليون سنة ١٢٧٤، الذى قرر الفائدة الظاهرة لهاتين الطريقتين فى قوة الكنيسة وتحقيق أهدافها (المرجع السابق: ٣٠). وفى نفس هذا العـام مـات توما الأكوينى، ومن ثم فقد كان هذا العام هو بداية النهايـة للقـوة الدافقـة للحركات الاجتماعية الدينية الرهبانية فى عصر النهضة المحوريـة، ولأوج قوة الكنيسة على أن تستوعب، على نحو نظـامى، النبـضات الإصـلاحية المنبعثة من هذه الحركات. وقد استتبعت هذه المرحلة فى القـرنين الرابـع عشر والخامس عشر بتزايد النزعة المركزية القائمة على الـسلطة وعلـى

القهر، والتى بدأت فى عهد البابا بونيفسيوس الثامن(*) Bonifacius VIII، والذى توسعت الكنيسة فى عهده فى الدخول فى لعبة القوة المعقدة، وابتعدت بالتالى عن المضامين الفكرية للموضوعات التى سادت فى عصر النهضة المحورية، ومن ثم ابتعدت عن فكرة المصلحة العامة المسيحية (أو الجمهورية المسيحية). أما الطرف الآخر المقابل للكنيسة، فلم يكن سوى مجرد سلطة إمبراطورية فى عصر الأفول ودول قومية بازغة، ولقد وجدت الكنيسة، إذا ما فهمنا الكنيسة باعتبارها النظام الذى يمثل المصلحة المسيحية، وجدت نفسها فى الجانب الخاسر ووجدت أن سلطتها تخبو، فى الوقت الذى تعمل فيه على تدعيم قوة "البابا الملك"، كما تتجذر فى دولة مترامية الأطراف تتواجد جنبا إلى جنب مع قوى آخر.

ومع ذلك، ففى الوقت الذى كانت تتحلل فيه السلطة العليا للكنيسة عمل أتباع الفرنسيسكان على قدم وساق من أجل أن يعيدوا تشكيل الفكرة والممارسات المتصلة بالتعاون المدنى والحياة العامة وذلك عبر انخراطهم فى النشاط فى البلدان والمدن الكبرى التى كانوا قد دخلوها منذ بداية حركتهم. ولم يكن على هؤلاء أن يتركوا حوائط الاديرة طالما أنهم فهموا أنفسهم منذ البداية باعتبارهم من أكثر البسطاء وسكان المدن نقاء، وكذلك، فقد استثمر هؤلاء قواهم المكتسبة الجديدة فى الوصول إلى أكبر عدد من قطاعات سكان المدن بما فى ذلك النخب المحلية، حدث ذلك حتى فى أثناء عملية مأسسة طريقتهم (Rigon 1997: 260) لقد ترك أولئك النشطاء البعد الثورى فى رسالتهم الأصلية واستثمروا السلطة الفرنسيسكانية فى أعمال روتينية تستهدف إعادة انتاج الرابطة الاجتماعية. لقد تحول هؤلاء إلى أفراد نافعين فى تقديم الشهادات، وفى تنفيذ العقوبات، وفى ضمان كل أنواع الاتفاقات،

(*) بابا الكنيسة الرومانية الكاثوليكى فى الفترة من ١٢٩٤م إلى ١٣٠٣م.

وتقديم الاستشارات للأفراد وللجماعات المنظمة. وفى بعض الحالات الاستثنائية، عندما كانت تستعين بهم سلطة المدينة كمحكمين أبدى بعض الرهبان مسئوليات للحكم المباشر، بل وممارسة هذه المسئوليات (المرجع السابق: ٢٦٢).

إن الدور الأكثر أصالة وإبداعا الذى قام به هؤلاء ينحصر فى تطويرهم روابط مستقلة دمجت بين الأطر المثالية المدنية والرهبانية، مثال ذلك روابط ومجالس الأخوة، وروابط "السلام والإيمان". فى هذه الروابط عمل الرهبان على تعليم المواطنين العاديين (خاصة من طبقة التجار والصناع) على ممارسة الفضائل المسيحية، لتحضيرهم لإنجاز مهام ووظائف فى الحياة العامة (المرجع السابق: ٢٦٦). كما كانوا قادرين أيضا على النفاذ إلى شبكة العلاقات فى الدوائر الخاصة، دون أن تحدث صخبا أو قلقا، مع العمل على إقامة تدرج مواز فى داخلها يقوم على فضائل دينية ومدنية، وإدخال السلطة القانونية كبديل لعلاقات التابع والمتبوع (المرجع السابق: ٢٦٩). وفى التحليل الأخير فقد كانوا قادرين على خلق رابطة محكمة بين الممارسة المسيحية المتصلة بفعل الخير والمتاصلة فى التراث الخطابى، وأنماط الحياة المدنية المتصلة بالحياة الاقتصادية الاجتماعية، بما فيها من تنظيم وتضامن وعلاقات شخصية.

وكلما تجذرت أدوارهم على نحو أعمق فى الحياة المدنية، كلما تمكن الآباء الفرنسيسكان من تقدير قيمة مضافة من موضوع "الفقر" مع استثمارها فى الحياة المدنية. فالفقر قدم خط الأساس لبناء موقف محايد يطلب أشد الطلب فى مدينة تقوم على النزعة الانقسامية. فقد دعوا إلى تبنى روح مدنية تتخلص من أى مصلحة شخصية. إن الرواد الفرنسيسكان لم يخترقوا ببساطة آليات الحياة المدنية عبر طريق المحبة، ولكنهم لعبوا دورا رائدا فى بناء

المنافع العامة وإدارتها بطرق لا يمكن أن تنمو عبر الديناميات المدنية نفسها. لقد رأوا أن إعادة إحياء القانون الرومانى ضرورية ولكنها ليست كافية لبناء حياة المدنية وحوكمتها. ومن اللافت حقا أن نجد أن أحد الميادين الهامة لنشاطهم فى إعادة بناء الرابطة الاجتماعية دورهم فى تدعيم الممارسات الاعترافية. وبذلك فقد ربطوا الأداة القانونية الخاصة التى تحافظ على الأسرة بالممارسة المسيحية التى تدعو إلى فعل الخير عبر المحبة (المرجع السابق: ٢٧٠-٧١). إن هذا النوع من الممارسة القانونية قد أوضح إلى أى مدى يكون ميدان القانون الخاص مستقلا من الناحية الفنية، وليس من الناحية المثالية، عن السعى إلى تحقيق المصلحة العامة. ولقد شكلت هذه الممارسة استمرارية داخل التراث القانونى الرومانى، وكان يجب أن يتم نقضها عبر تطورات لاحقة أصبح بمقتضاها كل من المجال الخاص والمجال العام مستقلا بذاته (انظر الفصل السادس).

وفى كل هذه الحالات فقد أدى دور الفرنسيسكان فى المدينة كوسطاء دينيين إلى تعظيم "المنفعة المشتركة" بطريقة مباشرة وواضحة. لقد كانوا قادرين بحكم ما يتصفون به من ترحيب بالغرباء والتحرر من المصالح المادية والشخصية، أن يتعاملوا مع الصراعات التى واجهتهم، وأن يتفاعلوا مع المجتمع فى ضوء ردود أفعالهم. ولقد كانوا قادرين فى النهاية على ترجمة تصوراتهم إلى حلول بسيطة للمشكلات الجمعية. لقد كانوا نموذجا حيا للطريقة التى تؤدى بها عملية التأمل (الانعكاس) فى الابتعاد عن المصالح الشخصية إلى الوصول إلى حالة مثالية للحياة العامة (المرجع السابق: ٢٧٥-٧٩).

ومن الناحية الجينولوجية، فقد وضع الفرنسيسكان حجر الأساس فى خطاب الفرد الحر المتعاون القادر على التفاعل مع الآخر فى مجال مستقل

عن القوة للاتصال والتباحث العام. ولقد سهل من ظهور هذا التطور موقفهم المبدئى تجاه الأبنية الاجتماعية والنظم المدنية. ومن ثم فإن أية إعادة صياغة للبناء النظرى لمفهوم المجال العام القائم على عوامل بنائية للتفاعل بين "المجال الثالث" ومجالى السياسة والاقتصاد (انظر المقدمة، الفصل السادس والخاتمة)، نقول إن إعادة الصياغة هذه تبدو غير ممكنة من غير هذه الزاوية التاريخية.

الفصل الرابع

السعى الجمعى نحو الخير العام

صناعة التراث فى الإسلام ودور الشريعة

ثمة أسباب عديدة وراء ادعائنا بأن التركيز الآن على الإسلام سوف يثرى التحليل الجينولوجى للطريقة التى تشكل بها الفهم الذاتى فى الحقبة ما بعد المحورية، وكذلك الطريقة التى تشكلت بها الرابطة الجمعية، والتواصل فى التراثات الخطابية. ويتصل هذا الموضوع على وجه خاص بشبكة العلاقات بين التفكير العملى والتفكير العام فى بناء الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها. إن الإسلام هو آخر الديانات فى أسرة الديانات الإبراهيمية. فالأصول النصية للإسلام والتراثات المرتبطة به تعكس وعى الرسول محمد وخلفائه من بين قادة الجماعة الإسلامية بأنهم يؤسسون – عبر الوحى وتسجيله وتقنينه وتفسيره– حضارة دينية تعيد صياغة عناصر أساسية من "الديانات السماوية الأسبق"؛ أى اليهودية والمسيحية.

لقد كان للتراثات الفلسفية الإغريقية تأثيرات جوهرية على الجوانب الأساسية فى التراثات الإسلامية. ولقد ذهب باحثون عديدون (Glodziher 1889-1890; Nallino 1942; D'Emilia 1953; Schacht 1957; Crone 1987; Hallaq 1989) إلى ذكر تأثير بعض جوانب القانون الرومانى على الشريعة الإسلامية. وكنتيجة لذلك، يكون من الإنصاف أن نقول إن الإسلام قد حاول أن يدخل ضربًا من الكمال على ملمح هام من ملامح الحضارات المحورية

فى عملية إعادة بناء الرابطة الاجتماعية، خاصة بناء علاقة ثلاثية من الأنا والآخر والله (Salvatore 1997: 5-22). وكما ذكر صموئيل إيزنشتات S. Eisenstadt:

> " إن التأكيد على بناء العلاقة الجمعية ذات الصبغة الدينية السياسية قد ارتبطت فى الإسلام بنمو قدر من النفى الأيديولوجى المنظم لأى عنصر أو مكون جاهلى داخل هويته اليقينية السياسية المقدسة. فالمحقق أن الإسلام، من بين كل الحضارات فى العصر المحورى بعامة والحضارات التوحيدية بخاصة، كان أكثر هذه الحضارات تشددًا، على المستوى الأيديولجى، فى رفضه لشرعية الأبعاد الجاهلية فى بناء المجتمع الإسلامى.. وفى ذلك فإنه يقف على تعارض مع اليهودية، التى يشترك معها فى بعض الخصائص التى من أهمها الاتصال المباشر الذى لا يحتاج إلى وسيط بين كل أعضاء الجماعة بالعالم المقدس" (Eisenstadt 2002 : 148-49).

ومن ثم فإن ظهور الإسلام عبر عن آخر تجسيدات العصر المحورى وأكثرها وعيا فى المنطقة اليورومتوسطية. ولهذا السبب فإنه يشكل أيضا بداية للنهضة المحورية (انظر الفصل الثالث). لقد اعترف القرآن بوجود سلسلة من الأنبياء السابقين، من نوح إلى إبراهيم وموسى وعيسى، وأكد على نحو قوى على المعارضة التى صادفوها فى دعوتهم لشعوبهم للخضوع إلى إرادة الله، وهو الخضوع الذى يختصر فى معنى الكلمة العربية "إسلام". وبهذا المعنى فإن رسالة محمد لم تكن رسالة جديدة ولم تدع أنها جديدة، ولكنها فهمت على أنها إحياء، ونهضة وتكميل وإكمال للعقيدة الإبراهيمية الحقيقية عبر وحى أخير لكلمة الله وإرادة الله للبشرية. ومع ذلك، فإن النبى محمد

والفقهاء الإسلاميين الذين جاءوا بعده لم يركزوا علـــى مـــضمون الرســـالة القرآنية فقط ولكن ركزوا أيضا على البنية الاتـــصالية للخطـــاب النبـــوى، والوسائل التى استخدمها. إن الرسالة الإلهية التى بعث بها الله إلى الأنبيـــاء السابقين، خاصة فى الديانة اليهودية والديانة المسيحية، لم تكن كاملة – كمـــا أكد الإسلام– وذلك بسبب الكبرياء والأنانية البشرية والانقسامات الدينية.

ولذلك فقد كان على الإسلام، هذه الدعوة القديمة الجديدة للخضوع إلى الله، كان عليه أن يتغلب على النزعة الانقسامية وأن يدفع البشرية إلى تكوين "أمة" عالمية حقيقية، وهى أمة تتشكل من جماعة المؤمنين، تتجاوز كل صور الانتماءات القبلية والانقسامية. ولقد كان النجاح السريع الذى حققـــه النبـــى محمد فى حياته بين مكة والمدينة بعد مقاومة فى البداية، كان هذا النجاح هو الذى حول الدعوة الوعظية إلى عملية إعادة بناء نشط للرابطة الاجتماعيـــة حيث تحول ذلك إلى جزء هام من الدعوة ومن قيادة المجتمـــع فـــى الفتـــرة الأخيرة من حياته. ولن نكون مبالغين إذا قلنا أن محمدًا – كما ذهب آخرون– هو أحد بناة الدول العظام (Fowden 1993: 138-152) فممارسته ورسالته كـــآخر الأنبياء، وكأول قائد للأمة الجديدة، ودور هذه الممارسة فى تكوين وتنظـــيم العلاقات الإنسانية قد تطلبت منظومة من القيم أبعد من القرآن ذاته. لقد قـــام النص القرآنى على الدعوة إلى الدخول فى الدين الجديد، وعلى إعادة صياغة العديد من النصوص الإنجيلية، متعاملا – على عكس التفاصيل الموجودة فى التوراة– مع عدد محدد من القضايا تتصل على نحو مباشر بنظـــام الحيـــاة الاجتماعية.

إن القرآن قد عكس وحيا جديدا لكلمة الله للبشر عبر نبيه، الذى يعتبر حامل للأمر الإلهى الذى يحاول أن يوقظ فى أرواح البشر التفرقة بين الخير والشر والتى زرعها الله فى قلوبهم، وبدون الدعوة إلى الدخول فى العقيـــدة

وفى "الصراط المستقيم" فى حياة من التعبد والاستقامة، وبدون ذلك يتعرض الإنسان لهمزات الشيطان. فالقرآن ليس مجرد قائمة من العظات والأوامر إنما القرآن "ظهر كنص يحاول من أول آية فيه حتى آخر آية أن يسعى إلى التركيز على كل تلك التوترات الأخلاقية الضرورية للفعل البشرى الخلاق" (Rahman 1979 [1966]: 35). إن أوامر الله ليس لها حدود، ومن أجل تنفيذ هذه الأوامر فإن الإنسان مطالب أن يتعاون مع الله على أسس دائمة ومستقرة من خلال التزام مخلص: وهذا هو المعنى الأصيل للإيمان. ومن ثم فإن الإسلام يربط بين الإيمان والثقة التى تجعل الإرادة الإنسانية والمطالب الإنسانية متلائمة مع المطالب الإلهية والإرادة الإلهية. ومن ثم فيجب على الإنسان من خلال طاعة الله وقانون الله أن يتصرف بوصفه (خليفة الله فى الأرض).

وثمة شواهد سوسيولوجية ظاهرة فى القرآن على شبكة علاقات بين الخلاص الإيمانى وبين الفعل البشرى. فالنص الإسلامى الأول (القرآن) يحمل تعاليم تهتم فى الأساس بإنتاج صحيح للفعل البشرى. فهى تنظر إلى الفعل الصحيح باعتباره "عبادة" أو "الخدمة الواجبة لله". ومن ثم فإن القرآن، يؤكد على التوترات والعوامل النفسية التى تنتج الإطار الأخلاقى الصحيح للفعل والتفاعل. فمن التحذيرات الهامة جدا فى النص القرآنى ذلك التحذير ضد فهم الفعل البشرى باعتباره فعلا مستقلا أو مكتفيا بذاته، كما أن القرآن يدين بشدة السلبية واليأس. فمن التعاليم الأساسية الموجه للإنسان أن يحرص نفسه عبر الخوف من الله، (التقوى). وفى الوقت نفسه فإن المؤمن يكون على يقين بأن ثمة رحمة لله تجاه مخلوقاته، وذلك بناء على الافتراض القائل بأن الإنسان خلق أصلا على فطرة الخير (المرجع السابق: ٢٤١).

وقبل الدخول فى تحليل القضايا الرئيسية المتصلة بالطريقة التى ترجم بها الخطاب النبوى الجديد إلى ممارسات محددة، وإلى نظم وأشكال من التفكير، أى تحوله إلى تراث، قد يكون من المفيد قبل ذلك أن نلقى نظرة على شبكة العلاقات بين الإسلام وبين الحضارات التى سبقته. لقد قيل من قبل إن النجاح السياسى المبكر للإسلام "قد استوعب الموضوعات الأساسية فى التاريخ الرومانى المتأخر ولم يتناقض معها" (Fowden 1993 :157)، ومن ثم فقد أثر تأثيرا حاسما فى التطورات الحديثة والوسطى للدولة المسيحية الأوروبية (المرجع السابق: ١٠؛ وانظر أيضا: Crone and Hinds 1986). ومع ذلك فإن أهم قضية كان لها استمرار تلك التى ترتبط بتشكل الذات داخل الجماعة، ومن ثم شكل العلاقة الترابطية، وشكل المصلحة العامة أو الصالح العام. إن هذا الشكل لا يمكن إرجاعه إلى درجة النجاح فى العملية الإمبراطورية. فلقد ذهب بيتر براون Peter Brown إلى أن الإسلام يتصل بالثقافات السابقة عليه فى المنطقة الحضرية اليورومتوسطية بطريقة أكثر عضوية من الطريقة التى اتصلت بها المسيحية بالعالم القديم، وهى طريقة اتسمت بالصراع والتشظى والثورية (Brown 1984; Rosenthal 1965).

إن بناء الإسلام لنموذج السلوك المثالى بداية من حياة النبى محمد، كان يقف على توتر مع الأمثلة الحضارية التى قدمها ثقافات الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية، كما اختلف من الناحية الأخلاقية أيضا عن نموذج القديس النقى فى المسيحية. ومن ثم فإن نمط مكونات ذات البين التى حاول الإسلام أن يعيد تأسيسها كانت قريبة من تلك التى قدمها فيلسوف نهاية العصر العتيق، قديس (التربية والنظام)، والذى اعتبر أن نظم الحياة لا يجب أن تتجه نحو مدينة الله ولكن يجب تفعيله على نحو مباشر فى شبكة العلاقات الاجتماعية التى تربط القضاة ببسطاء الناس داخل المجتمع (Brown 1984: 32).

إن الطريق نحو استدماج الأوامر الصادرة من القانون المقدس، أى الشريعة، يتم السير فيه عبر التوحد مع حياة النبى محمد الذى تقدم حياته نموذجا يربط بين عدد مذهل من علامات الامتياز داخل مجالات متعددة من الفعل الإنسانى، ويقف مفهوم التقوى هنا كمفهوم محورى، ولكنه لا يشكل الفضيلة الوحيدة بل يؤشر على السلوك النموذجى (انظر: Chittick 1992 : 9-12).

لقد قامت النماذج المسيحية الوسيطة للسلطة والثقة، والاتصال من أجل تطبيق الإرادة المقدسة والقانون المقدس، هذه النماذج قد قامت – بالأساس– على أولئك الذين حولوا القواعد النظامية العامة إلى ممارسات تتصل بضبط الذات (الزهد) (انظر الفصل الثالث). ومع ظهور الحركات الرهبانية الجديدة والولوج المدنى إلى النهضة المحورية تم حل مشكلة نشر السلطة الأخلاقية إلى عوالم اجتماعية أكثر تعقيدًا، من خلال تبنى، ونقل وتطبيق نماذج أخلاقية للنظام والمحبة إلى شرائح أوسع من البسطاء. ولقد حاول رجال الدين، الذين تبنوا نماذج رهبانية للامتياز كما فى النموذج المثالى الفرنسيسكانى الخاص بالبسطاء، حاولوا أن يفرضوا شكلا من أشكال الضبط على حياة الناس البسطاء (Brown 1984 : 33-34).

وعلى العكس من ذلك، وعلى غرار ما ذهب فلاسفة آخر الحقبة القديمة فإن العالم المسلم لا يسكن فى فضاء بعيد كما فى حالة الرهبانية، ولكنه يعيش داخل الرابطة الاجتماعية دون أى وسيط نظامى سابق عليه. ومن ثم فإنه يحمل منذ البداية عبء بناء تراث من المعرفة والامتياز مع المحافظة عليه، وأن يقدم السلطة الأخلاقية الضرورية لتشكيل الرابطة الاجتماعية وحكومتها، بناء على معايير محورية من الفهم والترابط بين الفاعلين من البشر. فبالنسبة للعالم المسلم فإن "اللجوء إلى التراث يظهر باعتباره حالة لتمكين الإنسان من العيش فى الحاضر" (المرجع السابق ٣٥–٣٦).

ومن أجل أن نفهم فهما كاملا عملية صناعة التراث فى الإسلام فــإن بيتــر براون قد نصحنا بأن نتجنب التركيز المفرط على التيارات الظــاهرة فــى التراث وأن ننظر عوضا عن ذلك إلى "شبكة العلاقات التى تم من خلالها فهم هذا التراث وتشكله على نحو جديد فى كل جيل" (المرجع السابق: ٣٦).

وهذا هو السبب فى أن الحالة الإسلامية تقدم لنا نموذجًا متميزًا لتحليل عملية تأكيد الخطاب النبوى وتقنينه، وعلاقته بالمصادر والأشكال الاخــرى للمفهومات النبوية حول النظام القانونى والسياسى قبــل الفتــرة المحوريــة وبعدها. لقد تم إكمال البروفيل الأساسى للتراث وتثبيته عبر فترة طويلة من الزمن، عبر قرن من الزمان بعد موت النبى محمد. ولقد بنيت هذه العمليــة على خلق وشائج صلة بين المفهومات القرآنية وتكوين جماعة إسلامية مــن ناحية، وبين التراثات السياسية والقانونية ما بعد الهلينية كما وجدت على وجه الخصوص فى الشام التى انتقل إليها مركز الخلافة الإسلامية فى الفترة مــا بين ٦٥٠-٧٥٠ ميلاديا، من ناحية أخرى (انظر: Crone and Hinds 1986).

وثمة فكرتان رئيسيتان يمكن أن يطلق عليهما مفهوم التراث وما يرتبط به من مشكلات داخل الإسلام وهما: "السنة" و"الحديث". إن الحديث هو "نوع من الإخبار عن أقوال أو أفعال قالها أو فعلها شخص ذو سلطة (وهو النبى) وتتصل بمشكلة معينة، بحيث يسبق كل حديث سلسلة مــن الــرواة الــذين يضمنون صحة هذا الحديث" (Crone 1987 : 23). ومن ثم فإن الحديث يعتبر تراثا بهذا المعنى، على أساس أنه عمل أصيل غير قابل للنقاش أو الخلاف. أما السنة فهى مجموعة من الأقوال يفترض أنها صادقة، وفى نفس الوقت لها قوة ضابطة وتنظيمية. ومع ذلك فإن هناك مستوى أكثر أهمية للتباين كــامن فى قلب عملية تكوين التراث هنا. فليس من قبيل الصدفة أن سنة النبى محمد لها أهمية عملية أكبر فى قدرتها على توجيه الحياة اليومية للناس، فهى توسع

وتفسر الطابع المختصر للوحى كما أنها تصبح – مؤيدة فى ذلك بالقرآن نفسه الذى مدح السلوك النموذجى لمحمد – تصبح ممارسة حية أو تصبح "تراثا حيا" (Hodgson 1974 : 64; Rahman 1979 [1966] : 45).

ووفقا لرأى بعض الباحثين فى الدراسات الإسلامية، فإن عملية جمع الحديث وتدقيقه قد عكست الخلافات القانونية التى حدثت بعد قرنين من الزمان من وفاة النبى (Crone 1987: 3). لقد تركزت الأحاديث حول التراث الذى يرتبط بأقوال وأفعال محمد كآخر الأنبياء، وتم جمع هذا التراث من كل العالم الإسلامى فى عملية تشبه عملية البحث عن المعرفة (المرجع السابق: ٢٥، وانظر أيضا: Junboll 1983, 1987, 1996). ولقد تمت عملية جمع الحديث فى القرن الثالث الهجرى (الذى يقابل القرن التاسع الميلادى). ويفترض الحديث قدرا من الالتزام بالبحث عن الحقيقة، ولكنه فى النهاية يعتمد على الاختلاف حول صدق الحديث، الذى يؤدى بالجامعين إلى التدقيق فى مصداقية الرواة لكل حديث على حدة. ومن ثم فإن الإجماع على صدق الحديث يعتبر عملية تقنين للحديث، ولكن الأهمية المستمرة للسنة كتجسيد لإرادة الله عبر الإرادة الإنسانية (التى تمثلها الممارسات النبوية وصور التعبير عنها)، هذه الأهمية هى البعد السوسيولوجى الأكثر انتشارًا والأكثر إثارة لعملية تثبيت التراث.

وبدءًا من نهاية القرن التاسع عشر، بدأ دارسو الإسلام من أمثال إيجناز جولدزير I. Goldziher (١٨٨٩–١٨٩٠) فى وصف السنة على أنها تراث حى. ويكتسب تحليلهم أهمية سوسيولوجية ليس فقط لأنه أبان عن عملية تثبيت التراث وتقنينه فى الإسلام، ولكن أيضا لوصفهم العملية على أنها حالة واعدة لدراسة عملية تثبيت التراث بشكل عام. وتبدو السنة كممارسة اجتماعية واقعية ولقد تم تنقيتها من خلال انتقائية الذاكرة والتأمل

التلقائى. لقد كانت نتاج عملية تفكير فردى وجماعى فى المشكلات الواقعية يبنى على نماذج مثالية قدمها النبى وأصحابه الذين عاشوا حقبة نزول القرآن. ومن الناحية الأخرى، فإن عملية تقنين الحديث التى بدأت فى منتصف القرن الثانى الهجرى استمرت فى مسلك تاريخى متدرج، لقد أعادت هذه العملية بناء التراث عبر مسلك استرجاعى، أولاً بالإشارة إلى الأقوال والأفعال الصحيحة لخلفاء النبى، وصاحبته وبالرجوع أخيرا إلى محمد نفسه (Rahman 1979 [1966] : 46-47).

ثمة حديث يذهب إلى أن النبى قال: "إذا ما كان هناك حديث طيب، فإنه يمكن أن يكون حديثى". ويعنى هذا أن ينظر إلى ممارسة المجتمع الأصولى الأول على أنها ممارسة معيارية (يمكن القياس عليها)، وأن يقلل من شأن أى تراث أمام التراث الذى تجسده كاريزما النبوة. إن غلق الدائرة على هذا النحو بين خطاب النبى وبين الممارسة العملية أصبح عاملا حاسما فى إكمال تعريف الإسلام نفسه: بمعنى الاستسلام إلى إرادة الله وقانونه، وأن الطريق القويم إلى تحقيق هذا يكون من خلال تمثل أقوال النبى وأفعاله (Makdisi 1983: 73). وليس هناك من طريق إلى أقوال النبى وأفعاله إلا الحديث (Rahman 1979 [1966] : 66).

وتجدر الإشارة أيضا إلى أنه بالرغم من أن القرآن قد أكد على أن سنة الرسول صادقة – وأن الرسول نفسه قد أكد هذه الصفة فى عدد من المشكلات والخلافات أثناء حياته – إلا أنه من الواضح أيضا أن أهم المعاملات الاجتماعية فى الجماعة المسلمة الأولى قد تم حسمها دون تدخل من الرسول وأصحابه (المرجع السابق : ٥١) ونحن نرى أن ثمة نقطة قوة فى الإسلام فى الطريقة التى اكتسب بها الخطاب النبوى قيمته كإطار موجه (أو كنموذج موجه) من خلال تطبيقه فى الممارسة الاجتماعية، ومن ثم فإنه قد سد

الفجوات المعيارية للتجسيدات الإبراهيمية عبـــر الأصـــوات النبويـــة التـــى افترضت وجود عالم عادل للمصالحة مع الله (انظر الفصل الأول). إن هـــذه الأصوات النبوية التى جاءت قبل الإسلام عبر سلسلة من الأنبياء الـــساميين كان عليها أن تعيد النظر فى التوتر بين أصل الأمر الإلهى وتبريره وبـــين فعل الخير عبر إدارة مباشرة للفجوة بين هذا العالم والعالم الآخر. ولم يكـــن لهذه الفجوة أن تسد إلا من خلال تأملات ثيولوجية وسرديات لاهوتية. وعلى عكس هذا المسار، فإن التيار الإسلامى الأساسى للخطاب لا يعمل إلا بوصفه يقدم نماذج على التوجه الأخلاقى والعملى فى نفس الوقت مع إضفاء الصبغة القانونية على الاثنين.

وفى محاولته لتوضيح الجوانب السوسيولوجية لعملية صناعة التـــراث فى الإســـلام، اعترض فذلور رحمان Fazlur Rahman اعترض على نحـــو مقنع على وجهة النظر القائلة بفصل الحديث عن الـــسنة، أو وجـــود تـــوتر مستمر بينهما كما ذهب المستشرقون الأوروبيون(١). وقد ذهب رحمان إلـــى القول بأنه إذا كان صحيحا أن السنة يمكن النظر إليها باعتبارها تراثا حيًـــا، فإن التراث يكون فى هذه الحالة تراثا غير لفظى، وصامتا لا يظهر إلا فـــى السلوك، إلا أنه من الناحية الأخرى يمكن القول إنه بالرغم من أن التـــراث يمكن أن يكون "حيا" ومن ثم فإنه لا يبنى على خبره، فإن التراث لا يمكن أن يبتعد عن الخطاب. "فالناس لا يسلكون وفقا للتـــراث. ولا يـــسيرون علـــى نبراسه فحسب (ولا يبدعون فيه)، بل إنهم يتحدثون ويخبرون. ومن ثم فـــإن هناك على الأقل تراثا لفظيا غير رسمى" (المرجع الـــسابق: ٥٥). إن هـــذا التراث غير الرسمى أصبح نشاطا مقصودا بين الجيل الأحدث من صـــحابة النبى، وكنتيجة لذلك فإن امتداد الطابع الصادق للخطب النبوية إلى الممارسة المتعلقة بالنبى قد أدى إلى تقوية صحابة النبى كمتحدثين رسميين (عـــاديين)

موثوق فيهم بين الجماعة الإسلامية. ويعتبر وجود دور الأفراد العاديين في عملية صناعة التراث أمرًا جديدًا إلى حد كبير في التراثات الإبراهيمية، ومن ثم فقد شكل إشارة مبكرة للنهضة المحورية حيث ظهر التأكيد على الفعل الصادر من عامة الناس. إن هذا النوع من القوة أو التمكين الذى تمتع به الأفراد العاديون قد تم قبوله في الخطاب النبوى الإبراهيمى السابق على الإسلام، قد تم قبوله فقط إذا ما ارتبط بكاريزما نبوية أو قديسية. ومن ثم، قد كان الإسلام أصيلاً في السماح بعملية تكوين التراث بعيدا عن عملية نقل الكاريزما أو المعرفة المتخصصة.

وعلى الرغم من التحول السريع لعملية تكوين الجامعات ومدارس المتخصصين، فإن التيار الأساسى التقليدى للإسلام قد منع تكوين طبقة من ذوى الخبرة أو المتخصصين أو اشباه القساوسة. فمن حيث المبدأ، فإن أى شخص يحصل المعرفة، التى تسمى في الإسلام "العلم"، فإنه يفوض في الحديث كعالم (الجمع علماء)، بمعنى أنه دارس أو بشكل أفضل مشارك في النهر الكلى للمعرفة. فلا يوجد هنا طبقة متميزة من أصحاب الكاريزما، أو حتى لديها القدرة على تكريس الطقوس. إن التخصص يعتمد بالأساس على ديناميات بناء المدرسة العلمية. ومن الناحية السوسيولوجية فإن تلك الخصيصة قد ساهمت في جعل الإسلام موضوعا متميزا لدراسة عملية صناعة التراث وتأثيره على نماذج التفكير العام القانونى والعملى.

إن عملية صناعة التراث لم تكن عملية مركزية. فقد ظهرت وتبلورت صور من الخلاف، وكان لها تأثيرها ليس فقط على التوحد مع قواعد أساسية للتراث الموثوق به، ولكن على قضية تعريف التراث نفسه، والطريقة التى يجب أن يعاد بها صياغته، والمنهج المستخدم في ذلك. إن ظهور الإسلام السنى المحافظ قد تميز بعملية قبول منظم لهذا النمط من الخلاف، ورفض

أى مصدر كاريزمى للسلطة فى عملية بناء العقيدة (السنة فى الواقع)[٢]. إن الجماعة الإسلامية المحافظة، أى الإسلام السنى قد ظهر فى الأساس كنتيجة للخلاف فى التفكير العام. ومن ثم فإن المخاطرة الكامنة فى التشظى والتفرق قد أدت إلى رد فعل معاكس للبحث عن مبادئ منظمة التى وجدت كما سنرى فيما بعد فى مبدأ (الإجماع)، وفى فكرة المصلحة، (وهى كلمة تحمل دلالة قريبة من كلمة الصالح العام أو المصلحة العامة).

ويعد الاجتهاد شيئا ضروريا لتحقيق مبدأ الإجماع، وفى عملية البحث عن تحقيق الصالح العام. ويعد منهج الاجتهاد أحد المساعى الأصيلة فى التفكير الشرعى الضرورى لتفسير المصادر الأساسية للقانون. ومع ذلك، فما لبث مبدأ الاجتهاد أن اختلط بمبدأ آخر أقل إبداعا، وهو مبدأ "القياس" والذى ظهر على وجه خاص فى مدرسة الإمام الشافعى، وقد نجح مبدأ القياس فى استبعاد أى منهج يخالف الإجماع. وقد كان لهذا المبدأ تأثير أكبر فى توجيه الأنشطة الفكرية الشرعية. لقد شكل "القياس" منهجا جادًا فى استنباط القواعد بالقياس على قواعد أخرى موجودة تبوح بها النصوص (القرآن أو الحديث الصحيح). ولذلك، فقد وضع هذا المبدأ قيودًا على "الاجتهاد" الذى يتطلب رؤية استقرائية ويكون أقل ارتباطا بالنصوص. ومن ثم يكون الاجتهاد منهجا عقليا أكثر إبداعا" (Rahman 1979 [1966]: 71-77).

لقد تطور "الاجتهاد" لأول مرة فيما بين القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع ميلاديا) وقد كان مستقلا عن مبدأ القياس. وعكس هذا المنهج الطابع المنظم لنمط التفكير الشرعى الأساسى الذى يحاول أن يوازن بين الإبداع وبين النصوص، وبين التوافق مع الظروف القائمة. ومن ناحية أخرى، فإن الإجماع كان يعنى عملية مستمرة من التوفيق المتبادل بين المواقف التى تمثلها المدارس المختلفة والآراء الفقهية المتباينة، ومن ثم فقد

كان أسلوبا لاختزال مستويات التعقيد المختلفة فى عملية التثبيت المعيــارى للتراث فى أية لحظة من لحظات الزمن. ولم يتحقق أبدا أن اتخذ الاجتهاد أو الإجماع شكلا مؤسسيا. فقد اعتمد الأول (الاجتهــاد) علــى التــزام الفقيــه (الدراس) الفرد فى الدفع بالتفكير الشرعى إلى ما هو أبعــد مــن الحــدود النصية، عندما لا توجد حلول متاحة يمكن استخلاصها من تحليل المــصادر الأساسية. أما الإجماع فقد كان محاولة للاقتراب العملى من النمط (النموذج) المثالى، وهو موقف لا يتحقق أبدا حيث يتفق الفاعلون الذين يملكون المعرفة، بالضرورة على التفسير الصحيح. وبشكل عام، فإن الاجتهاد والإجماع قد تم التوصل إليهما لضمان قدر معقول من الإبداع فى التفكير والجدل والالتــزام بالمعايير العامة للعقل (المرجع السابق: ٧٤-٧٥).

وقد احتفظ الفقهاء المسلمون بمكانتهم كأفراد حيث تجمعوا فى البدايــة فى شكل تيارات (مدارس) غير رسمية (مذاهب)، تتنافس مع بعضها البعض فى ضوء مبدأ سلامة تفسير القانون وما يصاحب ذلك مــن تــأثير فكــرى وأخلاقى (المرجع السابق: ٢٦١). ومن ثم فلم يــشكل هــؤلاء الفقهــاء أى صورة من صور التعاون – طالما أن مثل هذه الفكرة للشخصية الاندماجية، لم تتطور أبدا (Schacht 1950 [1935]) فهم يشكلون – عوضا عن ذلك – كيانا مهنيا يؤسس قدراته ومهاراته التعليميــة مــن خــلال مؤســسة (الوقــف). وبالمقارنة بتراث القانون الرومانى فقد بنى الفقهاء المسلمون هويتهم المدنية ووظيفتهم داخل المجتمع على تطور المبادئ الشرعية والحفاظ عليها. ولقــد كان ظهور أربعة مذاهب أساسية واحتلالها لموقع راسخ داخل التيار الــسنى التقليدى (المذهب الشافعى والمالكى، والحنفى، والحنبلى وجميعهم تم تسميتهم بأسماء أصحابهم)، إن ظهور هذه المذاهب الأربعة من بين مئات عديدة من المذاهب وترسيخها فى التيار السنى قد وضع حدودًا على إمكانية حدوث أى

تجديد أو إبداع. ومن هنا ظهرت "أسطورة إغلاق أبواب الاجتهاد" التي انتشرت في القرن التاسع الميلادى.

ولقد كانت العملية هذه عملية أكثر من غلق باب الاجتهاد، فقد فرضت العملية إعادة صياغة للظروف المتصلة بممارسة الاجتهاد بطريقة يحيط بها كثير من القيود التى تجعل مثل هذا المنهج منهج غير ذى جدوى بالنسبة للنبهاء الراغبين فى استخدامه. إن القضاء على الاجتهاد لم يقلل مع ذلك من الخلافات، كما أنه لم يمنع الفقهاء من ضرورة الدعوة المستمرة إلى صورة خيالية من الإجماع. ولقد عمل غياب المؤسسة الميهمنة على العقيدة على أن تصبح عملية إشهار الخلافات بين الفقهاء آلية فيزيولوجية لإدارة التراث. وهذا يعنى أن الفقيه الذى لا يوافق على موقف فقيه آخر فى مسألة ما، لا يملك الحق (من حيث المبدأ)، ولكنه عليه التزام بأن يعلن خلافه مع الآخرين.

ومع ذلك فإننا لا يجب أن نغفل أن الإجماع يواجه الآن ضربا من الاجتهاد المقيد (المحبوس)، ومن ثم فإنه ينتهى إلى أن يكون منهجا فارغا أو مطلقا (Hallaq 1986). إن الاتجاه الفكرى الناتج عن هذا والذى يسمى بمذهب ضعف الإجماع قد فرض قيودا حادة على المعنى الأساسى للإجماع والذى يرتبط بالحفاظ على سلطة التراث الحى عبر عملية مستمرة من التكيف البراجماتى. إن عملية إضفاء الطابع العقدى على الإجماع ليس بديلا للإجراء المطلوب للوصول إلى الإجماع طالما أنه لايعرف وجود مجالس مؤسسية كالتى توجد فى الكنيسة الكاثوليكية تشرف على عملية تثبيت العقيدة ومراجعتها. إن عملية ضعف الإجماع جنبا إلى جنب مع إمكانية أن يحقق الإجماع سلطة تظل دائما عملية تخيلية، وليس لها من تأثير، إنها تعبر عن وجود شكل من أشكال الإجماع المستحيل وهى تحافظ فى نفس الوقت على فضاءات من الاستقلال ترتبط بالشريعة السنية.

ويمكننا هنا أن نبدأ فى تقدير درجة التعقيد، والدقة فى عملية صناعة التراث فى الإسلام والتى جعلته حالة فريدة للتأمل النظرى والمفهومى. إن المشروع الكبير لتصنيف الفعل داخل التراثات القانونية الاخلاقية الإسلامية– داخل فئات خمسة هى الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام – يقدم لنا مجموعة من الفئات التى تناسب كل صنوف الممارسات بما فيها الممارسات الخاصة بالبسطاء. وهى تشجع على وجود جهد لتصنيف أنماط الفعل وتحديد درجة التأويل المسموح بها فى مقابل التجديدات (الممارسات غير الدينية).

وتكون النتيجة نشاط مستمر هدفه إعادة صياغة فضاءات الحرية والمسئولية التى يتمتع بها الفاعل داخل سياقات محددة للفعل، وما يصاحب ذلك من ضرورة حث جمهور المسلمين على تبنى الحل الأمثل (Asad 1993 : 211-12). إن الفعل هنا يبنى على نوع من التدرج، وليس على انقسام ثنائى بين الخير والشر، ولذلك فإن الأفعال التى تقع تحت الأنماط الثلاثة الوسطى تخضع للقاعدة العامة المسماة قاعدة " الشدة واللين " إن هذه القاعدة تغطى شبكة العلاقات بين الحكم العقلى (أو الفكرى) الذى يكونه الفاعل فى تطبيقه لقاعدة معينة على موقف معين وبين ما يصاحب ذلك من إخضاع إرادته. والمطلوب هنا ليس بناء الطاقة الطوعية الذاتية، ولكن توجيه قصد الفاعل (أو نيته) إلى نمط معين من التفاعل. ولا تتطلب هذه العملية تحويل الإرادة البشرية إلى واقع بمجرد ظهورها طالما أن أهداف الفعل تسير فى اتجاه تجنب الوقوع فى الخطيئة. إن الإسلام السنى يتجنب المخاطرة بإحداث تضخيم فى ذاتية الأفراد، تلك الخصيصة التى ميزت الجهود التى قام بها أوغسطين وتوما الأكوينى لبلورة فكرة الإرادة أو القصد (انظر الفصل الثالث).

إن الفاعل هنا يتحرك فى موقف معروف أو فى تفاعل معروف وعليه أن يوجه ذاته عبر فهم انعكاسى للموقف. وفى الوقت الذى يهدف فيه القرآن إلى خلق مجتمع عدل وصالح عن طريق تشكيل الكائنات الإنسانية الصحيحة للذين يستسلمون طوعيا للرب الإله مستمتعين فى ذلك بكل ما هو صالح ومبتعدين عن كل ما هو شر، وفى هذا الوقت تكون نقطة الارتكاز منصبة على العقيدة التى تقود الفعل الذى يتم عبر شكل من أشكال التكيف المستمر (مع العقيدة) عبر التأمل (Rahman 1979 [1966]: 85). إن العلم يُفهم فى هذه الحالة على أنه معرفة بمعنى التعلم، أما الفقه فإنه نشاط يشير إلى القدرة على فهم الموقف على أساس من العلم. إن الفقه يعد أولاً وقبل كل شىء نشاطا تفسيريا عقليا، ولقد استطاع من خلال تأسيس المدارس الفقهية أن ينتهى إلى توافق مع العمل الشرعى، وهو العمل الذى يترجم إليه الفقه عادة (المرجع السابق: ١٠١؛ Crone 1987 : 103). ومع ذلك، فإن الفقه يظل يعنى شكلا من أشكال الحكم العقلى الذى لم يتشكل على نحو كامل فى هيكل من المعرفة، أى إلى علم، حتى إذا ما كانت هذه المعرفة لها قيمة شرعية (Rahman 1979 [1966] : 103).

إننا نرى هنا كيف تجمعت الخيوط العملية أو النظرية للتراث الإسلامى دون أن يظهر فيه تداخل حاسم من جانب فكرة الشريعة وهى فكرة تدل على المعيار الإسلامى الذى بدأ من الإرادة المقدسة (من الوحى). إن الشريعة هى مفهوم فقهى ولم تكن بحال مفهوما محوريا فى القرآن والحديث. ومن ثمة فقد كان مفهوما بعيدا عن الموجة الأولى والحاسمة فى عملية تثبيت التراث. والمعنى الأساسى لمفهوم الشريعة هو "النمط المعيارى المقدس الذى يحكم السلوك البشرى" (انظر المرجع السابق: ٦٨). لقد ظهرت أهمية هذا المفهوم فيما بعد واتخذ مكانا محوريا فى التراث الإسلامى، وعكس ظهوره التأثير

المتنامى للتأمل الفقى والفلسفى داخل هذا التراث. لقد ازدهرت الفلسفة والفقه ذواتا الطبيعة التأملية فى المراحل التأسيسية للتراث الإسلامى وفيما بعد ذلك، وكانت بينهما روابط معقدة، كما كان لهما صلات متعددة بالتيارات الفكرية المختلفة كما كان لهما علاقة بالتصوف على وجه خاص. وكان التصوف هو الاسم الذى أطلق على الأشكال المنظمة البازغة للممارسات التأملية الصوفية. ويشكل هذا الطريق الصوفى داخل الإسلام السنى، يشكل تحديا داخليا للتيار الفقهى السنى حيث يتجه بشكل مباشر إلى بسطاء الناس. لقد عمل التصوف على الالتزام بالقرآن والسنة فى برنامجه وذلك من أجل أن يضمن مركزية الالتزام الشخصى بالعقيدة – وهو التزام يساعد عليه الممارسات الصوفية– وذلك فى مقابل الطابع الشكلى للتراث الفقهى.

إن بلورة فكرة الشريعة، التى لم تكن فى البداية مفهوما محوريًا، جاءت من جانب الفقهاء الذين دخلوا فى جدل كبير مع أولئك الذين يدعون حماية (حراسة) القانون. لقد نمت فكرة الشريعة جنبا إلى جنب مع التأمل فى أمور الدين، وهو مفهوم محورى فى القرآن. على عكس مفهوم الشريعة، إن كلمة الدين تعنى نوعا من العلاقة بين الإنسان والإله. إنه مفهوم يغطى العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله، والتى كنت علاقة جوهرية فى الحوارات المحورية حول الذات والتى نوقشت فى الفصل الأول. ويأخذ الدين معان متعددة وأحد هذه المعانى هو الطريقة التى يسلكها البشر للوصول إلى الله (وهو معنى يقترب من معنى الشريعة)، بينما هناك معنى آخر يشير إلى فكرة الحكم كما يظهر فى حديث القرآن عن يوم الدين أو يوم القيامة. وفى هذا المعنى (الأخير) دلالة أخرى تظهر فى كونه يعكس العلاقة بين حكم الله وحكم الإنسان، كما يظهر فى الحكمة العربية القائلة: "كما تدين تدان" (انظر Salvatore 1997: 17). إن الجماعة الجديدة المكونة من المؤمنين، أى الأمة،

يتم النظر إليها على أنها تبنى على أساس الكرامة المتساوية بين بنى البشر فى هويتهم المزدوجة كذوات، وكموضوع للدين. أما الشريعة فهى تعد، على خلاف هذا المعنى للدين – بداية من استخدامها النادر فى القرآن – على أنها تتصل على نحو مباشر بالله، أو أنها تصدر عنه.

ومن ثم يميل الفقهاء إلى رؤية الدين والشريعة على أنهما وجهان لعملة واحدة، حيث يحدد الدين العلاقة الوطيدة بين الخالق والمخلوق، أما الشريعة فإنها تحدد الطريق الذى تسير فيه المبادئ والنظم فيما يتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان أو العلاقة بين الأنا والآخر، والتى يجب أن يتبعها البشر من أجل المحافظة على هذه العلاقة وإثرائها. والناظر فى التأليف الفقهى الذى قدمه الفقيه والصوفى الشهير أبو حامد الغزالى (١٠٥٨-١١١١) يرى أنه أوضح أن الشريعة دون الدين هى مجرد قوقعة فارغة (Rahman 1979 [1966] : 106) . وفى نفس هذا الوقت، والذى كانت قد بدأت فيه إعادة التأسيس النظرى فى عصر النهضة المحورية (انظر الفصل الثالث) – وأيضا من خلال الإضافات التى مثلها النجاح المتزايد للصوفية التى وضعت تحديا أمام المشرعين من رجال السنة – فى هذا الوقت عمل الإسهام التأليفى الذى قدمه الغزالى على إثراء عملية الإجماع. وكما رأينا فإن الإجماع قد أصبح يعانى من خطر أن يصبح مجرد صياغة فارغة تمنع التجديد فى التراث. ولقد بدأت فى هذا الوقت تيارات عديدة داخل الفقه والتصوف واخترقت بنجاح عالم بناء الإجماع، والذى كان حتى هذا الوقت يتم السيطرة عليه من خلال المدارس الفقهية.

ومن أجل أن يفهم فهما جيدا دور الشريعة داخل التراثات السنية فإن علينا أن نرجع خطوة إلى الوراء. فقبل أن يتدخل الغزالى على نحو قوى فى تحديد العلاقات المتشابكة بين الدين والشريعة فى الحقبة الأخيرة من مرحلة

تشكل المذهب السنى فى القرن الثالث الهجرى – التاسع الميلادى، خاض الفقهاء ورجال الشريعة حربا ضروسا أثرت تأثيرًا كبيرًا على الأشكال التى أخذها الإجماع. فلقد رأينا من قبل التأثير الذى مارسته الرواقية على المسيحية (انظر الفصل الثالث). ولقد مارست هذه المدرسة التى ظهرت فى آخر الحقبة القديمة جنبا إلى جنب مع المفهومات الميتافزيقية الأرسطية، أثرت على التاملات الفكرية لواحدة من المدارس الفكرية الإسلامية والتى سميت "بالمعتزلة"، تلك المدرسة التى احتلت مكان مسيطرا فى القرن الثالث الهجرى. وبينما وضع هؤلاء المفكرون فكرة الله تحت فكرة العدالة الكونية، فإن المدارس الفقهية السنية قد فعلت العكس، ومن ثم أعادت تأكيد مركزية القرآن ومركزية الوحى. وفى واحدة من أهم الصدامات التى حدثت بين التيارين من أجل استمرار واحد منهما كجناحين للخطاب المحورى – أعنى الخطاب السنى فى مقابل التأمل الفكرى والفلسفى – حاولت المدارس الفقهية أن تقاوم الادعاءات التى جاءت من طرق التفكير الفلسفى التاملى على اعتبار أن ذلك الأخير يهدد عملية تأكيد التراث أو تثبيته التى تمت حتى الآن، وأنها تقلق التوازن غير المستقر بين القرآن، والحديث، والسنة، والإجماع، والاجتهاد.. إلخ.

ففى اعتقاد بعض فقهاء السنة أن التأمل الفلسفى يؤدى إلى محو التقوى التى أمر بها الله باعتبارها جزءا من التراث الحى، الله الذى يعد الرحيم الآمر بالأعمال الفاضلة ضمن صفات أخرى عديدة. لقد هدف مفكرو المعتزلة إلى فهم كل هذه الصفات فهما خاصا، لأنهم اعتبروها صفات تحد من فكرة الله الذى يمثل جوهر العدالة النقية وهو المحرك الأول بالمعنى الأرسطى. لقد شكل هذا الخلاف لحظة تاريخية واحدة فى تاريخ الإسلام حيث حاول فريق أساسى فى هذا الخلاف أن يمحو الخلاف وأن يفوز فى السباق باستخدام

وسائل قانونية غير مرنة ليس فقط ضد واحد أو آخر من المتهمين بالزندقة، ولكن ضد شريحة كاملة من الفقهاء، وقد كانت هذه الفئة المنتصرة من الفقهاء التقليديين وأهل السنة. لقد نجح المعتزلة فى تحريض خليفة المؤمنين على أن يؤسس للمحنة التى من خلالها تمت محاكمة عديد من الفقهاء وعقابهم بسبب مذاهبهم الفكرية، وكان من بينهم مؤسس أكثر المدارس المناوئة للفلسفة وعلم الكلام من بين المذاهب الفقهية الأربعة، وهو أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥)، وهو شخصية تميزت بقدر كبير من التقوى والشهرة. ولقد أيد سكان بغداد الفقهاء الذين تمت محاكمتهم، واقفين بذلك ضد الخليفة وضد المعتزلة. لقد كانت هذه معركة حاسمة لتأكيد مبدأ مركزية السنة فى عملية تثبيت التراث ضد أى إغراء آخر لإقامة عقيدة مركزية تقوم على تثبيت الرأى الواحد (Hurvitz 2002 : 17-18) .

وعلى عكس ما حدث فى الفلسفة المسيحية من تنقية للفلسفة الإغريقية، فإن الفلسفة الإسلامية، والتى ازدهرت بعد فترة البناء الفقهى وحتى عصر النهضة المحورية (بين القرنين التاسع والثانى عشر الميلاديين)، أقامت (الفلسفة الإسلامية) علاقة مزدوجة من الرفض والقبول بين الثقافة الإسلامية العليا والتراث الفلسفى الإغريقى. وفى ذات الوقت، فإن الفلاسفة المسلمين تكيفوا على نحو جاد مع التيار النظرى الرئيس لتأملات وأفكار الفقهاء وأصحاب الفرق الدينية والصوفيين: بعبارة أخرى، فإنهم أخذوا الإسلام مأخذا جادًا، على الرغم من أن الضغوط التى كان عليهم أن يتحملوها من أجل أفكارهم كانت أقسى من أن تتحمل (Marmura 1983) . فعلى عكس مفكرين مثل الأكوينى فى الإمبراطورية الرومانية المسيحية، فإن ممارسى الفلسفة (فى الإسلام) أطلقوا على أنفسهم لقب فلاسفة، وبهذه الهوية فإنهم تحركوا خطوة بعيدا عن الإجماع. ولذلك فليس من المستغرب، أنه بالرغم

من أهمية الفلسفة ودورها النشط فى عملية إعادة صياغة الإجمــاع، فإنهــا بطريقتها العقلية فى التفكير لم تنتبه إلى تأسيس موقف مركزى فــى التــآلف الفكرى السنى، وذلك على عكس ما حدث فى المسيحية فى أوروبا، حيث لم ينكر توما الأكوينى وبعض مناوئيه أيضا أن خطابهم يدين بــالكثير لتــراث الميتافيزيقيا اليونانية، فى الوقت الذى ظلوا فيه يعملون تحت عباءة الــدرس الثيولوجى الدينى.

أما فضل إعادة بناء التفكير العام فى الإسلام ووضعه فى دائرة التأمل فيرجع إلى فلسفة القانون التى اتسمت بأنها فلسفة واقعية وغير ميتافيزيقيــة. ولذلك فقد يكون خطأ كبيرا أن نعتقد أن الفلسفة التأملية قد استبعدت تماما فى الممارسات السياسية المعقدة التى صاحبت عملية تكوين الإجماع. لقد ساهمت الفلسفة الإسلامية بعناصر رئيسية فى نظرية درس الخطاب النبــوى، التــى أثرت – وإن بشكل غير مباشر – ليست فقط فى التأملات المــؤثرة لفلــسفة القانون، ولكن أيضا أثرت فى المناقشات اللاحقة حول الــدين والنــصوص داخل الحداثة الأوروبية(٣). فقد كان الفليسوف الإسلامى الرائــد ابــن ســينا (١٠٣٧-١٩٨٠) – يطلق عليه فى أوروبا Avicenna – هو الــذى صــاغ الفرضية الثاقبة القائلة بأن الخطاب النبوى قد اكتسب قوته وتأثيره الإقنــاعى من كونه مثقل بالمخيلة الأسطورية.

لقد جاء هذا الخطاب ليتلاءم مع مخيلة العامة وأن يدفعهم إلــى عــالم الفضيلة. ولا يعنى ذلك أن الخطاب النبوى لم يكن صادقا. على العكس مــن ذلك فإن استخدام الزمور الخيالية كان ضروريا لغرس صدق العقيدة بطريقة اتصالية فعالة. لقد كان ابن سينا – متأثرا فى ذلك بسلفه الفارابى – هو أول من صاغ نظرية الدين على أنه فلسفة للجماهير، وهى نظرية وجدت لهمــا مفسرين بين المفكرين الأوروبيين المحدثين من أمثال سبينوزا، وفيكو، وحتى

جرامشى. ووفقاً لهذه النظرية فإن رسالة الأنبياء تترجم المبدأ الأساسى التالى : "إنك إذا كنت تبحث عن الفضيلة الأخلاقية، فإن عقلك سوف يحقق الحرية الروحية الحقيقية التى هى النعيم" ومن ثم الانصياع إلى الأمر الإلهى القائل "بأن من يمتلكون الفضيلة ويعملون الصالحات فإن مثواهم الجنة وسوف ينقذون من لهيب النار" (Rahman 1979, [1966] : 119-120; Marmura, 1983).

إن نظرية ابن سينا والفلسفة الإسلامية بشكل عام تميزت بنزعة عقلية ونخبوية. ولهذا السبب، وليس موقفها المناقض لمذهب السنة، فقد قوبلت بنزعة شكية من قبل الفقهاء - المتزمتين- ومع ذلك فقد قدمت الفلسفة الإسلامية أكثر صور التنظيم النظرى إخلاصا للعلاقة بين العقائد المبنية على الوحى وتلك المبنية على التأمل فى سيرة الفكر المحورى (انظر الفصل الثانى). ولقد أوضح تأثيرها اللاحق على الطريقة التى تكيف بها الفكر الأوروبى مع الخطاب النبوى "كدين" يوضح كيف أن هذه النظرية كانت إسهاما فريدا على المدى البعيد، خاصة تأثيرها على الجدل بعد الفترة المحورية حول أسس الخطاب العام أو الكلام العام وأشكاله وتأثيره على بسطاء الناس. إن الإسهام الفلسفى فى إعادة تعريف التفكير العام داخل التراثات الفقهية الإسلامية سوف يكون له تأثيرات أخرى عديدة، ولو بشكل غير مباشر. فالكثيرون من الفقهاء الذين اتفقوا مع المناهج العقلية للفلسفة - مثل فخر الدين الرازى (توفى ١٢٠٩) - أو ممن وقف ضدهم - مثل الغزالى - أو ممن اتخذ موقفا قريبا منهم - مثل أبو إسحاق الشاطبى (توفى ١٣٨٨) - كل أولئك ساهموا فى تقديم نقاش فلسفى دقيق حول الفقه، وحول الصوفية، وكما سنرى فيما بعد حول نظرية الشريعة والقانون.

وثمة نقطة تحول رئيسية أخرى فى التاريخ الإسلامى أثرت على تشكيل الشريعة داخل التراثات السنية، ولقد ظهرت قرب نهاية القرن السابع

الهجرى، بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وذلك بعد أحداث مأساوية كالغزو المغولى وسقوط الخلافة فى بغداد. لقد أصبح ضروريا الآن أن تتخلص الأفكار الإسلامية عن النظام العام من تأثيرات السلطة السياسية، المتصارعة، ومن عجز التأملية العقلانية غير القادرة على أن تحافظ على النظام الإلهى دون أن تحطمه. وفى هذه الحقبة أصبحت الصوفية أكثر انتشارًا فى العالم الإسلامى وذلك بسبب الموجات الجديدة من نشر الأساليب الصوفية وممارستها فيما عرف بالطرق الصوفية. وللتعامل مع هذه التيارات البازغه من الصوفية مثل ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وجهة النظر السائدة بين العلماء، وهم الذين يناط بهم صياغة أسس النظام الدينى وعلاقتهم بالنظام السياسى الذى كان يتعرض لأعمق أزمة له منذ ظهور الإسلام. ولقد بنى ابن تميمة استراتيجيته على إعادة تأكيد الرؤية التوليفية للشريعة كنقطة مركزية فى الإسلام، بحيث تستغرق البحث عن الحقيقة الداخلية عند الصوفية، والمنحى العقلى للفلاسفة والفقهاء، والقانون أو الشريعة (Rahman 1979 [1966] : 111).

لقد أعاد ابن تيمية تعريف الشريعة باعتبارها مصدر الرؤية المعيارية الإسلامية التى يتم تنظمها عبر الإرادة الإلهية، وهى ظرف أساسى للقانون وليست مجرد تعبير عن بعده الخارجى كما نظر إليها أهل الصوفية. ومن أجل تأكيد هذا المفهوم للشريعة حاول ابن تيمية أن يحدد الشريعة على أنها تأكيد لحكمة الله وأوامره، فى مقابل التأملات الفقهية التى نظرت إلى الطابع القصدى للإرادة الإلهية باعتبارها تقلل من قوة أو إرادة (الله). وطالما أن الشريعة تنظم السلوك البشرى فقد أعاد ابن تيمية تأكيد الطابع القصدى والهادف للفعل عبر الشريعة (المرجع السابق: ١١٣-١١٤). وهنا تتسق الشريعة مع الفضيلة التى أقر بها الله والتى ينفذها الإنسان على الأرض. إن

هذه الصياغة للشريعة منحت الطريقة نحو إعادة بناء جديد لأسسها وأهدافها والتى تمت متابعتها من خلال فلسفة إسلامية جديدة.

التحدى من جانب حركات الزهد

بينما كانت الشريعة تتجمع من الأطراف إلى مركز التراث السنى، شكل التصوف أخطر التحديات لهيمنة فقهاء السنة. إن التنافس بين التصوف والفقه السنى لم يسهم فقط فى إعادة تعريف مكان الشريعة، ولكنه أثر أيضا على التوتر المستمر بين التأمل العقلى من ناحية، والفكر الفقهى، العملى، والعام من ناحية أخرى. وعلى عكس الفلاسفة، لم يرفع الصوفية راية التأمل العقلى. ولكنهم أعادوا تفسير التوتر بين المستويات الروحية والمستويات العملية فى التراث الإسلامى. إن الميزة التى اتسم بها المنحى الروحى الصوفى، مقارنة بالمنحى الذى تبناه الفقهاء (السنة) والفلاسفة، تتمثل فى الحقيقة التى مفادها أن الصوفية ربطت تجلياتها الروحية بممارسات جمعية تتعلق بنشاط يربط بين ذوات الأفراد ويجمعهم فى تجمعات وشبكات، ومن ثم فقد تجنبت الوقوع فى براثن التزمت والتحيز النخبوى. وسوف أحاول فيما يلى أن أوضح كيف أن التوازن الحذر الذى نتج عن التحدى الصوفى قد حبذ بلورة نماذج محددة المعالم لحكم الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر عبر الإيمان.

إن جذور الصوفية تعد جذورًا قديمة يمكن أن ترجع إلى البدايات الأولى لوضع رسالة محمد موضع ممارسة من خلال أصحابه والجماعة المسلمة الجديدة. فمنذ النواة الاولى للتقوى والورع الذى أبداه أهل المدينة، والذى كان تقف وراءه الفكرة القرآنية حول الثقة الإيمانية بالله (التوكل على الله)،

وحب الله، فمنذ ذلك الزمن بدأ المسار الصوفى يرسم لنفسه حدوده الأولى فى القرنين الأولين من الإسلام. ولقد تدعم هذا النمو الأولى من خلال الشعور الأكثر انتشارا والذى مفاده أن عملية التنظيم القانونى التى قادها الفقهاء لم تستغرق كل الحقيقة فى الإسلام ومن ثم فقد ظهر تراث مواز يقوم على الورع كان ضروريا للتحصين ضد صور الجمود الشكلى (Rahman, 1979 [1966]: 130). ولقد تميز هذا المنحى بالحقيقة التى مفادها أن غياب نزعة الورع (الزهد) فى الإسلام السنى قد ساعدت على المساواة بين المؤمن المخلص فى إيمانه، والممارس (المشتغل بالدين)، والإنسان العادى (البسيط). ولم تدخل الصوفية كتيار رئيسى فى الإجماع كما لم تتخذ شكلا منظما واضحا إلا مع القرن الحادى عشر والثانى عشر (Heoxter and Levtzion 2002 : 12) .

لقد كان المسلك الذى سلكته الصوفية مسلكا تجديديا فى أنه قد صاغ حلا لمشكلة العلاقة بين التأمل العقلى من ناحية، والخطاب النبوى بتأثيره على مختلف الطوائف والفرق من ناحية أخرى. فهذه العلاقة المشبعة بالتوتر الداخلى قد وصلت إلى ذروتها من خلال أعمال ابن رشد (توفى ١١٩٨)، والذى يعرف فى أوروبا باسم أفيروس Averroes. لقد أصبحت فلسفته العقلية موضوعا لصور مختلفة من الهجوم العنيف من جانب الفقهاء، هذا على الرغم من أنه كان هو نفسه فقهيًا. لقد استغل أهل التصوف هذا التوتر لصالحهم من أجل أن يؤكدوا التزامهم بأصل العقيدة من خلال التأكيد على القيمة النموذجية لسنة الرسول محمد. واعتبر هذا هو الطريق الذى يجب أن يسلكه المؤمن من خلال تدريب منظم تحت إرشاد أستاذ، وذلك من أجل أن يصل إلى الحقيقة الجوهرية. ولا يتم الوصول إلى الحقيقة إلا عبر إقامة علاقة وثيقة بإنسان آخر يتميز بخصيصة قربه من الله، وهذا هو الرسول محمد، وبآخرين من "أولياء الله"، وهم الأولياء الصوفيين الجدد.

ومن ثم فإن الشريعة لم ترفض من قبل أهل التصوف. ولكنها اعتبرت الغطاء الخارجي الضروري للحقيقة. لقد ساهم المسلك الصوفي في إعادة بناء الإجماع الهش بطريقة لا تعتمد على الخيال العقلي المجرد، ولا تعتمد على الإدارة الواضحة للقانون. وبالرغم من الحقيقة التي مؤداها أن كبار المتصوفة قد انتموا إلى طائفة العلماء، إلا أنهم نظروا إلى عملهم لا على أنه تطبيق للشريعة، ولكن على أنه ممارسة واتصال مع العلاقات المتوترة بالنظام الكوني بطريقة أولية، وكذلك ممارسة الورع (الزهد) من خلال الخبرة. وبمرور الوقت، ظهرت الممارسات الصوفية الجمعية المنظمة. فلقد نظر الصوفيون إلى الشريعة باعتبارها معيارًا يحكم العلاقة بين الذات والآخر والله بطريقة روتينية في مواقف الحياة اليومية. ويشعر الصوفية بأن تعميق الزهد يتطلب التزاما بالبحث عن الحقيقة الداخلية من ناحية، وبالإطار المرجعي المنظم للشريعة من ناحية أخرى. ويمثل الاستثمار في هذا الخليط من الممارسات والالتزامات خطوة هامة في بناء المعيار الأخلاقي للالتزام الشخصي الذي ساهم فيما بعد في إعادة بناء مفهوم المجال العام على نحو حديث. (انظر Eickelman and Salvatore 2002).

لقد أخذت الصوفية على عاتقها تشكيل هذه الصورة للعلاقة التي تقوم على الثقة بين الإخوة في العقيدة التي لم يستطع الخطاب الفقهي أن يستوعبها وهذا هو السبب في أن العديد من المفكرين، بمن فيهم الإصلاحي المسلم فزلور رحمان F. Rahman، يميلون إلى النظر إلى العلاقة بين الصوفية والفقه على أنها أقرب إلى تقسيم العمل منه إلى الصراع بين مناحي متنافسة في الإسلام. ومن نافلة القول، أن نؤكد الحقيقة التي مفادها أن بلورة الصياغات المحافظة للإسلام السني – كما تم شرحها من قبل – قد منعت الصوفية من إقامة شكل من أشكال الرهبنة والتي كانت معروفة لأصحاب

النزعات الروحية فى الجزيرة العربية من قبل ظهور محمد. ومع ذلك وبالتشابه مع حركات الرهبنة فى العصر المحورى فى أوروبا المسيحية فإن تأسيس الصوفية قد اعتمد منذ البداية على شكل من أشكال الحركة الدينية الاجتماعية التى يشارك فيها بسطاء الناس من الباحثين عن الحقيقة. إن هذا التشابه يظل قويا على الرغم من الخلافات العميقة بينها وبين الخبرة الأوروبية خاصة فيما يتصل بالبنية النظامية والأشكال التنظيمية للحركة وفهمها للنظم الأساسية المتضمنة.

أما أشد الجوانب إثارة فى موجة تأسيس الحركة الصوفية أثناء العصر المحورى فيكمن فى أنه بينما غزت حركة الرهبنة فى أوروبا نهضة الحياة المدنية وأعادت تشكيلها، فإن الحركات الصوفية قد دخلت فى علاقات أكثر تكاملية مع الروابط المهنية الحضرية، وأعانتها على وجود مصدر دائم لعلاقات الثقة التى تبث من خلال سلطة مشايخ الطرق الصوفية. ولقد كانت بعض هذه الروابط تتداخل فى علاقاتها التنظيمية مع الروابط والطرق المختلفة: كالطوائف الحرفية (انظر Gerber 1994:113-26)، وبعض التنظيمات العسكرية، كما هو الحال فى جنود الانكشارية العثمانيين، وكذلك الوحدات المستقلة من المحاربين، وفتوات الحوارى، وبعض جماعات الشباب ممن التزموا بمواثيق أخلاقية لحماية القيم المشتركة والشرف (Rahimi 2006 : 62-63).

لقد لعب قادة الصوفية دورا فى الوساطة والتفاوض فى حالات الخلافات المدنية، إلى درجة أن منازلهم كانت أشبه بالملاذات، بالمعنى المزدوج كأماكن مبجلة (موقرة) وكمواقع مستقلة للتجمعات الراغبة فى السلام والتصالح، ومن ثم فقد كانت أماكن لتخفيف العنف الطائفى (Levtzion 2002: 115). لقد وصلت الطرق الصوفية إلى أماكن عديدة، فدخلها التجار وأهل المدن والفلاحين. ولقد كان مشايخ الطرق الصوفية لا يستخدمون اللغة

العربية الكلاسيكية فحسب، بل كانوا يستخدمون أيضا اللهجات المحلية للمنطقة. لقد كانت السلطات الحاكمة تشك أحيانا فى الطرق الصوفية وذلك بسبب استقلالها وقدرتها على العمل المستقل، مع ربط المستويات المحلية مع مستويات التأثير العليا. ولقد حاول بعض الحكام لتحقيق أغراض معينة أن يطلبوا يد العون والمساعدة من مشايخ الطرق الصوفية.

وبالمقارنة بالحركات الرهبانية الجديدة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثالث، فإن الطرق الصوفية قد عملت على تزويد الروابط المدنية – دون أن تلتحم بها التحاما كبيرا– بالقيادة الأخلاقية، والخطاب حول العدالة، وقناة اتصال دائمة لتسهيل الروابط بين بسطاء الناس وأصحاب السلطة (المرجع السابق: ١١٧). أما الحركات الرهبانية فى أوروبا فقد كانت قادرة على أن تسيطر على المؤسسات الدينية المحلية ومن ثم فقد كانت قادرة على التوسط بين الأحاسيس والمشاعر الشعبية وبين خوف الكنيسة من أن يعمل الضغط القادم من أسفل على زعزعة الإجراءات المركزية لعملية إرساء قواعد النظام الكنسى. وبهذه الطريقة، فقد ساهمت الحركات الرهبانية فى أن تجعل القديسين المحليين رموزًا للولاء المدنى. أما الطرق الصوفية فقد اتخذت مسارًا أكثر راديكالية : فهى تدخل فى صلب فكرتها مفهوما للولاية (القداسة) التى تعد فكرة غريبة لدى أهل السنة. وما تزال هذه الفكرة فكرة مثيرة للجدل. فالأسلوب السنى فى دمج الكاريزما النبوية فى صور عديدة من السلطة لا تعترف بأى شكل من أشكال مصادر السلطة خارج القرآن والسنة. ولذلك، فإن تأكيد فكرة القداسة عبر حركات وجماعات بعيدة عن مدارس الفقه التى تدعى أنها تحافظ على التراث القرآنى ونقله، هذا التأكيد على فكرة القداسة يشكل تحديًا لسلطة الفقه.

لقد كان الغزالى، الذى كان منخرطا فى نفس اللحظة فى نقاش حول الفلسفة، هو الذى أحدث خطوة هامة فى دمج التصوف فى الإجماع السنى، دون أن يقضى تماما على التوتر بينهما. إن سلطة مشايخ الصوفية – وهم غالبا ما يختارون كقدسيين أحياء – كانت قادرة على تغيير إرداة أتباعهم بطريقة أكبر مما كان يتوقع أهل السنة من منطلق التوازن بين الشريعة والورع (أو التقوى)، فبصرف النظر عن التنظيم النظرى والخلافات النظرية، فقد كان السبب الرئيسى فى ظهور سلطة لقادة الصوفية ليس فقط كزعماء روحانيين ولكن كمؤسسين للثقة على المستوى الاجتماعى، كان هذا السبب يرجع إلى أن موجات الدخول فى الإسلام، والتى لم تكن تتبع فى أغلب الحالات الانتصارات العسكرية، جاءت بسبب الشبكات الصوفية. ومن الجدير بالذكر، أن أكثر أشكال التصوف تشددًا، ممن يرفضون ممارسة الطقوس الصوفية غير التقليدية مثل عبادة القبور، والرقص والإشارات، ووخز الجسد، كانوا أقرب إلى مشاعر أكثر المدارس السنية تشددًا، وهى المدرسة الحنبلية، فهم يشتركون فى معاداتهم للعقل وفى نقاء العقيدة فى ضوء النصوص القرآنية دون الوقوع فى الشكلية[٤].

وبالمعنى التنظيمى، فإن الحركات الصوفية، خاصة عبر إدماج أكثر ممارساتهم تشددا فى الإجماع السنى فى عصر النهضة المحورية، قد أثرت على التشكل الاجتماعى السياسى للقوى فى السياقات الحضرية الريفية. إن صناعة الولاية أصبحت الآن ترتبط بالقوى المدنية المستقلة، التى ترتبط بالتنظيمات المهنية، على غرار ما وجد فى أوروبا. لقد كان الاختلاف الرئيسى مع أوروبا ينحصر فى أن الوحدة التنظيمية للتصوف، أى الطريقة، كانت تحتفظ بنفهسا أكثر سيولة (أو مرونة) من الشكل الرهبانى فى أوروبا، هذا بصرف النظر عن الشرعية الدينية الأقل للقوة السياسية فى الولايات

الإسلامية الضعيفة والمفتتة بعد القرن الحادى عشر الميلادى، وهو الوقت الذى بدأت فيه الطرق الصوفية كتنظيمات اجتماعية مستقلة وكمصدر دائم للقلق الشعبى. إن الطريقة لا تتطابق تماما مع التنظيم الإخوانى ولا مع الجمعيات الخيرية التى أسستها الحركات الرهبانية فى أوروبا (انظر الفصل الثالث). إن الطريقة التى تشتق حرفيا من "الطريق" هى بالأساس شبكة علاقات لها مستويات منظمة تقوم على علاقة بين السيد والمريد، تحافظ على تماسكها من خلال لحظات التجمع التى تتخذ شكل جلسات روحية للمريدين.

ومن ثم فإن بإمكاننا أن نحدد داخل المراكز الحضارية توزيعا جغرافيا مختلفا للمدارس الفقهية (التى كانت تعد بالمئات فى القرون الأولى، ثم تركزت أكثر فأكثر لتصبح حوالى ١٢ مدرسة، ثم أربع "مدارس فقهية" أساسية (Makdisi 1983 : 79) ، وللطوائف الحرفية، وللطرق الصوفية جنبا إلى جنب مع الطوائف الاثنية المختلفة. إن هذه الخريطة النظامية تتناظر مع الآليات التى يتم من خلالها تمويل الخدمات العامة: لا عن طريق البلديات ولكن عن طريق العطايا (الهبات) التى ترتبط بمؤسسة الوقف (انظر Mardin 286-87 : 1995. ويقوم العلماء فى هذه البيئة (النظامية، والكثيرون منهم يرتبطون بالطرق الصوفية على قدر ارتباطهم بمناهج التعليم الرسمية، يقومون بدور قادة الجماعة. ومن ثم تصبح طائفة العلماء (رجال المعرفة) أوسع نطاقا من طائفة الفقهاء (أى المتخصصين فى الفقه).

ومن الناحية السوسيولوجية فإن جماعة العلماء تضم تلك النخب الثقافية، التى تؤسس ما تتمتع به من مزايا على شكل من أشكال المعرفة التقليدية والقيادة؛ وهى من ثم تخلق موضعا يمكن من خلاله تشكيل بنية اجتماعية تغذى المجال الاجتماعى. إن اختلاف الآراء بينهم حول القضايا المختلفة سواء منها ما يتصل بالتطور أو بالممارسة ومما يترتب على ذلك

من صور عدم الاتفاق يشجعهم على أن يسعوا إلى جلب التأييد من جمهور محدود من نظرائهم (ما يطلق عليهم خاصة العلماء)، فيما يتصل بالمسائل النظرية، وتلك التى تتصل بالأمة، أو تلك التى تتصل بمسائل المصلحة العامة أو الصالح العام (Rahman 1979 [1966] : 261-62). أما القيمة الأخلاقية الأوسع التى تتصل بخدمتهم العامة فترتبط بما يقوم به من دور فى الإرشاد الأخلاقى حول سلوك الحياة وحول التفاعل الاجتماعى، من المستوى الاجتماعى العام الأوسع إلى المستوى القانونى والدينى الأكثر تحديدًا. وهم يؤدون أدوارًا متعددة – كمدرسين، وفقهاء وحراس عقيدة، وقضاة رعاة للأيتام– ودعاة، وأكثر من ذلك كله كرجال أولياء فى الطرق الصوفية– وتعمل كل هذه الوظائف على تقريبهم من كل قطاعات السكان. لقد عمل هؤلاء بوصفهم ممثلين لعدد كبير من المصالح، ومفسرين لها فى نفس الوقت، على تشكيل وتوجيه الرأى العام. ولقد كانت الطرق الصوفية ومدارس التعليم هى المنظمات المستقلة التى وفر لها العلماء القيادة والأعضاء، والتى كانت تقف جنبا إلى جنب مع المؤسسات الرسمية (Hoexter and Levtzion 2002 : 11). وفى كلا النوعيين من التنظيم كانت الروابط بين الشيخ ومريديه وما يتصل بها من شبكة علاقات تنتشر أيضا فى التنظيم الرسمى.

لقد ظهر هنا تقسيم دقيق للمسئوليات بين الحكام (بمن فيهم خلفاء الدولة الأموية والدولة العباسية، وفى الدولة العثمانية الحديثة) وبين العلماء. ولقد ابتعد الخلفاء والسلطات السلطانية الأخرى[٥] عن التدخل فى الخلاف بين العلماء، على الرغم من أن المدارس، أى المؤسسات التعليمية القائمة على الوقف، غالبا ما كان يربطها علاقات حميمة ووثيقة مع الحكام. ولقد بدت الصورة هنا أشبه بموقف الظاهر والباطن فى أوروبا المسيحية، حيث تكونت

الجامعات بشكل مستقل كمؤسسات تتكون من الأساتذة والطلاب، بينما ارتبط رجال الدين الذين انحدروا من الطرق الرهبانية ارتباطا وثيقا بالكنيسة.

وسواء على مستوى الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية أو على مستوى عالم التعليم، فقد كان خطاب العلماء منتشرا فى كل مكان ومع ذلك فقد احتفظ بدرجة من التنظيم الداخلى بسبب تنوع المدارس والطرق. وكما ذهب شريف ماردين S. Mardin "فإن عالم الحياة الإسلامى هذا كانت له ديناميانه الخاصة، قد كان يعاود الرجوع بشكل دائم إلى العصر الذهبى للإسلام ولكنه يتطور إلى الإمام، بمعنى التعبئة المطردة لإعداد متزايدة من المسلمين للوصول إلى حكم نموذجى إسلامى مثالى " (Mardin 1995 : 289). وبجانب انتشار العلاقات غير الرسمية فى الروابط التى تربط العلماء من ناحية، وتربطهم ببسطاء الناس، وبالحكام من ناحية أخرى، فإننا نرى هنا منحى تنظيميا أكثر تحديدا من نظيره فى أوروبا، فى ضوء اعتبارات الدرجة، والاستمرارية، والصياغة الشكلية. ويتلخص هذا الأمر فى تلك المؤسسة التى عكست على نحو جيد الطريقة التى يندمج بها بسطاء الناس فى الممارسات والخطابات المتصلة بتحقيق الصالح العام: تلك المؤسسة التى تعبر عن الصالح العام من خلال تشكيل فضاء عام أو مجال عام له معالم فيزيقية محددة، هذه هى مؤسسة الوقف.

وفى الوقت الذى يقدم فيه الفقه القائم على الشريعة النموذج المعيارى للمجتمع المسلم، فإن الطرق الصوفية قد زودته بالقيادة الروحية، أما الوقف فإنه يمثل البنية التحتية المالية التى تؤمن تحقيق الصالح العام، خاصة فى ميدانين من ميادين الحياة اللذين نسميهما فى هذه الأيام ميدانا "التعليم" و"الإحسان". فالوقف هو مؤسسة مستقلة بذاتها، على عكس المدارس السنية والطرق الصوفية، ومن ثم فقد حافظ على قدر كبير من النمو والمرونة فى استخدام الموارد لتحقيق غاياته النظامية، هذا على الرغم من أنه لم يستطع

أن يوفر ضمانات لحماية سوء استخدام الموارد وانحرافها عن تحقيق أهدافها النظامية. ومع ذلك فإن تنظيم الوقف عبر القانون المدنى قد ضمن مستوى من المرونة فى مستوى صياغاتها الشكلية[٦].

إن الوقف هو هبة يقدمها أى شخص مؤمن قادر عليها – وإن كان الواقع يكشف عن أن الذى يقدمها هم الحكام وأعضاء النخب الاقتصادية، والبيروقراطية والسياسية – وقد كان الوقف هو أكبر مصدر لتمويل الخدمات العامة. وليس من المستغرب أن يوجه الحكام إلى التعليم أهمية خاصة من بين الخدمات التى يقدمها الوقف، وذلك من أجل تشغيل العلماء والحصول على دعمهم. أما رصد أوقاف لعمليات الإحسان فإنها تخدم النخبة فى أنها تدعم روابط الولاء مع الطبقات الدنيا عير الوساطة التى يقوم بها العلماء فى مجال السلطة والثقة. ومن هنا فإن الوقف يعمل على تعويض هشاشة شرعية الحكام الذين يحتلون موضعًا متميزًا داخل المجتمع. ولقد تزايدت مركزية الوقف، بدلا من أن تتقلص، فى الإمبراطورية العثمانية، التى كانت دولة ذات حدود وتتمتع بوجود تنظيم للوظائف العامة وتدريج لها. ولم يغير الوقف، فى السياق العثمانى، وظيفته وذلك بسبب المركزية الشديدة والشرعية الشديدة للسلطة السياسية، ولكن الوقف تحول فى هذا الظرف إلى مؤسسة معقدة ومتشعبة. لقد انتشر الوقف فى القرى، وامتد إلى مؤسسات عديدة تحتاج إلى انفاق مثل المساجد والمدارس والتكايا.. إلخ. وعندما كان الحكام يتمتعون بدرجة كبيرة من الشرعية – كما هو الحال فى الحاكم العثمانى، الذى أعاد تأسيس الخلافة بعد سقوط القسطنطينية – فإنهم كانوا يفضلون فى الغالب أن يقدموا الخدمات الأساسية فى شكل هبات شخصية، وليس عن طريق تنظيم بيروقراطى (Gerber 2002: 75). وفى بعض المواقف كان بإمكان المرء أن يلاحظ وجود شبكات كبيرة للوقف تقدم خدمات عامة عديدة، وهى شبكات

يديريها الناس أنفسهم من خلال العلماء، بحيث يكون تدخل العلماء عند الحد الأدنى (المرجع السابق: ٧٧، ولعلاقة الوقف بالقانون العثمانى، انظر: Gerber 1994 : ١٠١-١٠٩).

إن كلمة الوقف هى اختصار لمفهوم الصدقة الموقوفة الذى يشير إلى شىء أقرب إلى مفهوم "الصدقة الجارية"، أى توافر مصدر دائم فى فعل الخير من أجل وجه الله، كما تنص على ذلك وثائق الوقف. فغالبًا ما يكون الدافع الرئيس لمؤسس الوقف أو مانحه هو الدخول فى قربى (إلى الله)، أى فى أى سبب تجعله قريب من الله. ويتم الدفاع عن مجال الإحسان على هذا النحو، ولكن صاحب الوقف له حرية واسعة فى القرار فيما يتصل بالمستفيدين من الوقف، الذين يمكن أن يتروواحوا بين أعضاء الأسرة إلى تحرير العبيد، إلى الفقراء من أعضاء جماعات عرقية بعينها أو أحياء حضرية، أو إلى الفقراء على نحو عام - ولكن الوقف يمتد أيضًا لتدعيم مدارس القانون أو الطرق الصوفية، أو توفير البنية التحتية مثل المياه والكبارى، وبطبيعة الحال بناء المساجد وما يلحق بها من المدارس (Hoexter 2002 : 122, 128). وفى هذا السياق نجد تشابها بين فكرة المحبة caritas ومبدأ التقرب إلى الله. ففى حالة الوقف نجد أن هذه الفكرة تقدم لنا متصلا بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وكلاهما يعتبر مكونا جوهريا فى رفاهية الجماعة والمؤمنين بعامة. أما الصورة العملية لمفهوم المحبة فهى فضيلة ذاتية، وهى أسلوب للتفاعل حيث يتوسط الله العلاقة بين الأنا والآخر، على اعتبار أنه الآخر المقدس الذى يمارس فعل المحبة تقربا منه أو لوجهه، بحيث يصل فى النهاية إلى الآخر الأرضى (الإنسان).

ومن ثم فإن إدارة الوقف وليس مفهومه هو الذى يعكس الأفكار الإسلامية حول الحقوق، والواجبات، والمسئوليات المرتبطة بالرفاه الجمعى.

فأولاً، نجد أن الطابع غير المحدد نظاميا للأمة – جماعة المؤمنين- قد جعل الوقف مجالا للتنافس على القيادة كما تعبر عنها القدرة على رعاية الصالح العام. فقد نظر إلى الحكام على أنهم مسئولون عن النظام العام، ولكنهم غير مسئولين عن رعاية المصلحة العامة. لقد كان يتوقع منهم أن يوفروا الشروط العملية لتحقيق هذه المصلحة. ومن ثم فليس من المستغرب أنه بينما ضمن الحكام النظام العام بوصفهم حكامًا، فإنهم تنافسوا على تقديم العون العام كأصحاب وقف، أى على أنهم قادة مجتمع (المرجع السابق: ١٢٣). ومن الملاحظ أن العلماء قد حافظوا على دور مركزى ليس فقط فى صياغة مفهوم الصالح العام، ولكن فى الإدارة اليومية من خلال عملهم فى مؤسسات الوقف. وكان ذلك يتطلب قدرة قانونية وإدارية فى التوفيق بين المصالح المختلفة التى كان على الوقف أن يحققها.

ومن الانصاف أن نقول إن الأدوات العقلية، والتنظيمية، والفقهية فى التوليف بين المصالح التى يغطيها الوقف والتغير فيها، هذه الأدوات كانت جميعها فى أيدى العلماء (المرجع السابق: ١٢٧). إن أحد التعريفات ذات التوجه السوسيولوجى لمفهوم "العلماء" هو أنهم أولئك الذين يقودون المجتمع والذين يشكلون المجال العام وذلك عبر انفاذ تفكيرهم العام والقانونى فى إدارة الوقف. ولقد ساعدت هذه الوظيفة على إضفاء الشرعية على دورهم وعلى تسهيل هذا الدور كشكل من أشكال الوساطة بين الحكام وعامة الناس، وربما يكون هذا الدور أكبر من دورهم كحاملى معرفة، أو دورهم كدارسين، وأساتذة، ودعاه. إن الحقيقة التى مفادها أن الشكاوى كانت تؤشر على الإدارة غير الصحيحة للوقف فى الإمبراطورية العثمانية، والتى اتضحت فى القضايا التى نظرت فى المحاكم على نحو مطرد، بما فيها قضايا إدارة الوقف، هذه الحقيقة تكشف عن أن كل مواطن له الحق فى أن يرفع قضية دفاعا عن

الصالح العام. أما الجماعات المحلية فقد اعتبرت نفسها الخط الأول للرقابة على حسن استخدام الوقف، أى باستخدامه لخدمة القطاعات المختلفة من السكان التى يوجه إليها خدمات الوقف (Gerber 2002: 76). إن متطلبات تحقيق الفضل أو الإحسان يتم تحقيقها عبر عملية متصلة من التفاوض والتفسير للمصالح المشروعة، ومن ثم صياغة "خطاب مستمر" حول الصالح العام ومايرتبط بها من أساليب للتفكير العام، الذى يقوده وينشره العلماء. إن هذا المنحى أدى إلى إنتاج معرفة فقهية غنية، وإن كان صاحبها قدر من التشدد القانونى. ومن هنا فسوف أبدأ الآن فى التعرف على الأسس النظرية لهذه العملية، أى تكوين الخطاب العملى والفقهى حول الصالح العام.

انتصار التفكير العملى وأفول النهضة المحورية

لقد تطلب الفقه والنظرية التى قام عليها، وهى نظرية أصول الفقه، منهجا من التفكير مختلفا عن منهج علوم الدين والفلسفة. إن التركيز على البعد التفاعلى والتصدى للأفعال الاجتماعية يعد ضرورة حتى يتمكن الإنسان من أن يضبط ذاته أخلاقيا وأن يكون مسئولا من الناحية القانونية عن أفعاله. لقد قيل إن التقنية الرئيسية فى فلسفة القانون تنحصر فى التالى: "طالما أن طاعة الأوامر المقدسة.. تعتمد على اختراقها من قبل الإنسان، فإن الأوامر يجب أن تكون مشبعة بمراعاة المصلحة الإنسانية" (Masud, 1995 [1977]: 119). ومن ثم فإنه ليس من المستغرب أن يركز عدد كبير من الكتاب منذ القرن الحادى عشر وما يليه جل اهتمامهم على فكرة المصلحة على أنها المبدأ الكلى العام الذى يضفى على كل الأوامر قيمة قانونية (المرجع السابق: ١٢٢). إن مفهوم المصلحة يقدم البرهان التصورى لتحديد وجهات النظر ذات الطابع النظرى والموجهة نحو الممارسة الواقعية والتى تدور حول الصالح العام والذى يصلح لأن يكون أساسا لتجسيده فى الواقع.

وتشتق كلمة المصلحة من الجذر "صلح" أى أن يكون الإنسان صالحا، بمعنى أن يلتزم بكل القيم الإيجابية بدءًا من الانصياع إلى الحق، والأمانة، والفضيلة، وحتى العدل والاستقامة (المرجع السابق: ١٣٥). إن المصلحة وما يرتبط بها من فكرة الاستصلاح – التى تشتق من نفس الجذر، والتى تدل على طريقة التفكير لتحقيق المصلحة – فكرة المصلحة هذه وما يرتبط بها أصبحت من الكلمات الرئيسية فى الحوار حول الموضوع. إن منهج التفكير العقلى المصاحب يرتبط بهذا التأمل النظرى الأوسع وهو يقف ضد الاتجاهات الأخرى التى تعول كثيرا على الأساس النصى. ففى منهج المدرسة المالكية، وهى واحدة من المدارس الفقهية الأربع، كما أنها من أكثر المدارس التى جعلت فكرة المصلحة فكرة محورية، فى هذه المدرسة استخدم هذا المنحى لتجاوز أوجه القصور التى أشرنا إليها آنفا فى فكرة الإجماع.

وما يزال المنحى الفكرى المتصل بالمصلحة من أهم المناهج مرونة وعقلانية فى الفكر القانونى الإسلامى. إنه لا يتميز فقط بأنه أقل اعتمادًا على النصوص وأكثر ارتباطًا بالتراث من المناهج الأخرى، ولكنه يتميز أيضا بأنه يقوم على وجهة نظر فى الصالح العام تتحرر من النظرة التعسفية الخيالية الهشة المرتبطة بتحقيق الإجماع التى يمكن أن يسود فى أى وقت. لقد كانت هذه المنهجية منذ بدايتها أكثر ملائمة لتغيير حدود أى إجماع قائم، عبر صور التفكير العام التى تطبق على حالات واقعية محددة (المرجع السابق: ١٣٧).

وباستخدام مناهج الاستقراء والتعميم التى ميزت المذهب الحنفى، جنبا إلى جنب مع فكرة الصالح العام (المصلحة العامة) كأحد مقاصد الشريعة والتى أكدها المذهب المالكى، باستخدام كل ذلك استطاع الفقيه الأندلسى

أبو إسحق الشاطبى أن يؤكد أن المبدأ الغالب فى كل أحكام الشريعة هو مبدأ المصلحة. إنها إرادة الله، منزل الشريعة، تتجسد فى مقاصد الشريعة التى تضع المصلحة فى موقع الصدارة. وبعبارة أخرى، هكذا يذهب الشاطبى، فإن التفكير القانونى لا يمكن أن يركز على مذهب واحد أو حالة واحدة فى سعيه نحو البحث عن المصادر القانونية، ولكنه يجب أن يرتبط بأهداف القانون. والأساس الدينى لمثل هذا التفكير واضح تمام الوضوح : "فالله يضع القانون.. لمصلحة العباد.. فى الحاضر والمستقبل" (المرجع السابق: ١١٨ -١١٩). ووفقا لهذا المنحى فإن الاعتماد على القياس لا يمكن قبوله، لأنه فى هذه الحالة يعتبر تفكيرا قانونيا ناقصا يعتمد على اشتقاق القواعد من نص معين، ومن ثم يمنع أى فكر استقرائى يعتمد على براهين نصية وليس على نص واحد (المرجع السابق: ١٢٨).

وعلاوة على ذلك، فإن الاستصلاح كمنهج للبحث المنظم لتحقيق المصلحة يختلف عن الاستحسان ذلك المفهوم الذى يفضله أنصار المذهب الحنفى. ويعبر المفهوم الأخير عن سعى الفقيه الفرد إلى البحث عن أفضل الحلول لحالة (قضية) معينة (ومن ثم يمكن أن تقارن بفكرة المعادلة فى القانون العام) طالما أن التفكير بواسطة القياس يمكن أن ينتج عنه حل ضار بالمنفعة (أو المصلحة). أما الاستصلاح فإنه ينتج عن منهج متكامل لتحديد الصالح العام وتنميته، ومن ثم فإنه يقارن بمبدأ القانون الرومانى المتعلق بالمنفعة العامة. وبالرغم من بساطة المقدمات التى يقوم عليها فإن منهج الاستصلاح هو منهج دقيق للتفكير العقلى يقوم على الفكرة النظرية للمصلحة، أما الاستحسان فإنه يقوم على تطبيق منهج للمعادلة بين حالات محددة. وبهذا المعنى، فإن الاستصلاح ينطلق من منطق نفعى. فالحكم الذى يقوم على المصلحة وما يرتبط بها من منهج للاستصلاح، لا يجب أن يكون

مفيدا فى حد ذاته، أى بالرجوع إلى فكرة المنفعة على أنها فكرة كافية فى موقف معين وفى حالة قانونية بعينها، ولكن بالإشارة إلى مفهوم أوسع للصالح العام، الذى يوازى مفهوم الجمهورية (أو الصالح العام بالمعنى الذى وجد فى الفكر اليونانى الرومانى). ويتم تحقيق هذا الهدف من خلال تطبيق القواعد القائمة على خلفية وجود مصلحة جمعية تتفق مع إنفاذ القانون نفسه (المرجع السابق: ١٢٩-١٣١).

وتختلف المصلحة عن المنفعة فى أنها، من الناحية الدينية لا ترتبط بهذا العالم ولكنها تربط ما هو صالح أوخير فى هذا العالم بما هو صالح أو خير فيما بعده، وهى من الناحية السوسيولوجية لا تقتصر على الصالح العام المرتبط بالمنافع المادية، وخاصة مجموع المنافع المرتبطة بأطراف مختلفة أو فاعلين مختلفين (المرجع السابق: ١٣٢). ومن الناحية الأخرى فإن المصلحة لا تكشف عن أوجه القصور الموجودة فى فكرة المنفعة العامة فى القانون اليونانى (Crone 1987 :11). إن الفكرة القانونية حول المنفعة العامة ترتبط بالمفهوم الأوسع المعيارى عن الجمهورية (الصالح العام) (Crone 1987:11)، أما المصلحة (بالمعنى الإسلامى) فبالرغم من أنها تخضع لعمليات إجرائية قضائية فى شكل الاستصلاح، إلا أنها تبقى قريبة من تفسير ما من تفسيرات مفهوم الصالح العام (بالمعنى الذى ظهر فى القانون الرومانى)، ذلك هو التفسير الذى لا يرتبط من حيث المبدأ بأى شكل من أشكال المساومة مع أية مقتضيات ملازمة للحاكم. فاتباع المصلحة يحمى القانون ضد أى سوء استخدام لتحقيق منافع يتم إملاؤها من خارج المصالح المشروعة فى موقف محدد.

وفضلا عن ذلك، فإن فكرة المصلحة تشتمل على معنى ما من معانى المحبة (بالمعنى الذى وجد فى الفلسفة المسيحية)، وهو يرتبط بالوظيفة

الخدمية التي تؤديها مؤسسة الوقف كمؤسسة حيوية لتحقيق المصلحة وتطبيقها. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يتساوى مع مؤسسات الإحسان التي ظهرت داخل الدولة المسيحية اللاتينية، من خلال تطبيق فكرة الصالح العام المسيحي التي أوضحناها في الفصل الثالث. فهذه الفكرة الأخيرة نتجت عن التوليف بين تراثين مختلفين؛ التراث المسيحي حول المحبة والتراث القانوني (التشريعي) للقانون الروماني. أما فكرة المصلحة (في التراث الإسلامي) فإنها في الوقت الذي ضمت فيه طبقات متعددة من المواريث التراثية بداية من الفلسفة الإغريقية، ومرورًا باليهودية والمسيحية، وانتهاءً بالقانون الروماني نفسه، هذه الفكرة قد تطورت في شكل خطي وبطريقة مستقلة ذاتيا من داخل العملية المتصلة - الحذرة - للبحث عن الإجماع الإسلامي.

وفي نفس الوقت، فإن فكرة المصلحة يمكن فهمها بطريقة تعددية، عندما نتحدث عن المصالح (جمع مصلحة)، التي تشير إلى المصالح التي يجب أن نسعى إلى تحقيقها في المواقف المختلفة في الحالات القانونية. إن المصلحة يمكن أن تتحدد في ضوء شروط دينية - نظرية، وتشريعية- علمية، أما المنفعة العامة (بالمعنى الروماني) فإنها تبقى فكرة فقهية قانونية، وبالتالي يصبح مفهوم الصالحا العام مفهوما نظريا أكثر انفصالا عن الحقل القانوني - وهو ما حدث في عصر النهضة المحورية للدولة المسيحية اللاتينية. ومع ذلك، فإن المصلحة لا تتساوى مطلقا مع المصلحة الشخصية حتى وإن تساوت مع مصلحة منفصلة (أي مصلحة بعينها). وتشير كثير من أنواع المصالح إلى فكرة المصلحة كفكرة أصيلة فمن الجدير بالذكر أن تشير فتوى أصدرها الشاطبي حول الوقف إلى أن مبدأ المصلحة ينطبق من أجل الحفاظ على طبيعة الوقف كنوع من الهبة لكي يتحقق نوع من المصلحة العامة عبر الاستفادة من شيء محدد (مسجد محدد أو مدرسة محددة وهكذا).

وكان هدف حكم الشاطبى هذا هو أن يحارب الممارسة التى انتشرت فى هذا الوقت فى الأندلس والتى بمقتضاها تم استخدام عوائد الوقف فى تمويل خدمات عامة (مثل المساجد فى المدينة برمتها) ومن هنا تنضاف موارد الوقف إلى خزينة السلطان (بيت المال) (Masud 1995 [1997] : 93). وذهب الشاطبى فى هذا الصدد إلى القول بأن حماية المصلحة يتطلب الالتزام بالإرادة الخاصة لمانح الوقف بشرط أن يتم كنوع من التقرب إلى الله.

وثمة تغيير عن وجهة النظر تلك المتعلقة بالصالح العام كما يتجسد فى فكرة المصلحة ظهر فى الآراء التى قدمها المعتزلة، الذين أشرنا إليهم فى مكان سابق من هذا الفصل. لقد نظرت هذه المدرسة الفكرية إلى هذا النمط من الصالح العام على أنه أحد المقتضيات العقلية، وهو ينبثق من مفهوم عقلى عن العدالة المقدسة. إن نقطة القصور فى هذه النظرية هى أنها لم تستطع أن تحدد الآليات الفعلية للحكم والتفكير القانونى التى يمكن أن نصل من خلالها إلى الصالح العام. وبعبارة أخرى، فإن هذا المنحى لم يستطع أن يسد الفجوة النظرية بين الوسائل (الأفعال القانونية والأخلاقية) والغاية من المصلحة العامة (المرجع السابق: ١٣١). لقد واجه المعتزلة مشكلة تشبه المعضلات التى واجهها فلاسفة الرواق ومعهم شيشرون (انظر الفصل الثالث) عندما لم يستطيعوا أن يربطوا أهداف الفعل بآلية للممارسة الانعكاسية المرتبطة بالتفكير العملى. وعلى مستوى الدرس الفقهى فثمة رؤية نظرية قوية حول الفعل تشبه تلك التى طورها الأكوينى تظل كامنة فى الفكر الإسلامى. فبدلا من اعتبارها فجوة فى هذا الفكر فإن وجود هذه النظرة بشكل ضمنى يعكس توجها اقوى نحو الممارسة فيما يتصل بمشكلة الربط بين الفكر العملى وبين الأهداف الواقعية. إن هذا الربط أو التوليف بين الحل الفقهى الضمنى والنظرية التى ترتبط بالممارسة يجعل المنحى الفقهى

النظرى الذى قدمه الشاطبى ذا أهمية خاصة فى حل المشكلة التى واجهها الأكوينى، وأن بشكل مختلف، فيما يتعلق بالبحث عن الوسائل الأكثر عقلانية لتحقيق الغايات كما تفهم بواسطة العقل والذى يحولها إلى مصلحة عليا.

إن الحل الذى قدمه الشاطبى يوضح العلاقة بين التفكير العملى والغايات من زاوية قانونية وعملية تساعد على الكشف عن المشكلات العامة التى تظهر أثناء عملية تحويل التفكير العملى إلى تفكير عام. وهو يقدم مفهوما يكشف بوضوح كيف أن التفكير العملى التأملى يرتبط بالأمر الإلهى، فهو لا يمكن أن يتحدد بواسطة السلطة فقط. إن الأمر الإلهى – وفقا لمعظم الفقهاء بما فيهم الغزالى – يجب أن يرتبط بمصلحة الإنسان، "ولكن من أجل أن نحدد أن شيئا ما يعبر عن مصلحة، حتى القول بأن الأمور الإلهية ترتبط / تعتمد على المصلحة، فإننا يجب أن نحدد بعض المعايير خارج هذه الأوامر الإلهية وأن نقبلها كأساس المصلحة" (المرجع السابق: ١٤٥). من ثم فإن الاستصلاح فى هذه الحالة لا يمثل شيئًا سوى التوصل إلى معيار فكرى عملى يمكن من خلاله تحقيق المصلحة التى تبنى عليها الأوامر الإلهية.

وبالتوازى مع هذا الاكتشاف الذى قدمه الشاطبى، انطلق ابن تيمية من وجهة النظر القائلة: بأن كل الأوامر الإلهية تبنى على المصلحة، وهى وجهة نظر تهاجم ضعف الفرضية التى قدمها المعتزلة والتى تقول: إن الذى يوجد هو ارتباط صدفة بين ما هو أخلاقى بالضرورة بالنسبة للإنسان وبين الأوامر الأخلاقية المنزلة من الله. إن وجهة نظر ابن تيمية فى المصلحة تساعد على سد الفجوة بين الاثنين، وذلك من خلال التأكيد على المسئولية الأخلاقية للإنسان فى البحث عن المصلحة. فبينما ينكر ابن تيمية بأنه لا توجد مصلحة قط لم يتم التعبير عنها فى الوحى، فإنه أقر بإمكانية وجود مصلحة (خاصة المصالح الخاصة المرتبطة بمواقف محددة) لا يمكن أن

يعثر عليها الفقيه فى النص المصدر. وهذا ما يجعل من الضرورى وجود بحث نشط عن هذه المصالح فى سياق تفاعل محدد، أو موقف محدد، أو حالة قانونية محددة.

ولم يقر ابن تيمية فكرة الاستصلاح، إلا أنه جنبًا إلى جنب مع ابن القيم (١٢٩٢-١٣٥٠) قد أكدا على الالتزام السياسى وليس الفكرى العملى بالبحث عن المصلحة، وهو التزام على كل مسلم. ولقد أطلقا على هذا الالتزام مفهوم السياسة الشرعية. إن الترجمة الحرفية لهذه الصياغة لا تكشف عن معناها، والذى يقترب كثيرا من فكرة المصلحة. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، فإنه يؤكد على الطابع الجمعى، والشرعى، والسياسى للنشاط المترتبط بالبحث عن المصلحة العامة (Masud 1995 1977: 148-49). ومع ذلك، فمن الواضح أن أكثر الآراء راديكالية حول المصلحة هى تلك الآراء التى ظهرت عند فقيه آخر من فقهاء الحنابلة كان معاصرا لابن تيمية وهو "نجم الدين الطوفى" (توفى ١٣١٦). لقد أعلن بوضوح تام أن المصلحة هى المبدأ الأساسى للشريعة، وهى بوصفها كذلك فإنها تعتبر أعلى من الإجماع أو النص. ففى ضوء الحقيقة التى مفادها أن كلا من المصادر النصية والآراء والفقهية التى يقوم عليها الإجماع تأتى على شكل متفرق وغير متسق، ولذلك فإن البحث عن المصلحة كتجسيد للصالح العام، وفقا لما ذهب إليه الطوفى، هو المعيار الأوحد الذى يمكن من تشكيل منهج متسق للتفاوض والجدل والنقاش (المرجع السابق: ١٤٩-١٥٠). إن هذا الموقف على الرغم من أنه يشكل ضربا من التجديد الردايكالى على المستوى النظرى يعيد تشكيل الهرم التقليدى للمبادئ القانونية، إلا أنه لم يقدم مساعدة عملية كبيرة ولا أهمية منهجية من وجهة نظر نظرية الفعل طالما أنه لم يطرح معيار التفكير العملى كإشكالية ضرورية للوصول إلى المصلحة.

ومن ثم فإن بالإمكان أن نعتبر أن اهتمام الشاطبى بالمصلحة هو نوع من التراكم للتراث القوى للتأمل فى الطابع الفكرى للفعل الإنسانى. ذلك التراث الذى تراكم ووصل إلى ذروته فى عصر النهضة المحورية، وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن عمل الشاطبى قد ظهر فى وقت أفول النهضة المحورية. لقد تأثرت صياغاته النظرية بالتغييرات الاقتصادية الاجتماعية الحادة التى شهدها المجتمع الأندلسى فى القرن الرابع عشر، إن هذه التغييرات الحادة قد أدت إلى الاعتماد على القياس. ومن ثم فقد جعلت الأحكام الشرعية غير كافية لحل القضايا القانونية، ومن ثم فقد تطلبت حالة من إعادة بناء المبادئ الشرعية الأوسع للقانون الإسلامى الذى يمكن أن تشتق منه قوانين الحكم (المرجع السابق: ٥٥). لقد ورث الشاطبى من المناقشات السابقة، والتى استغرقت الفترة من القرن الحادى عشر إلى عصره، الرأى القائل بأن مقاصد الإرادة الإلهية، ومن ثم الشريعة، هى التى تشكل مصلحة الناس. ولقد كان الشاطبى واضحا على نحو خاص فى رؤية الغاية النهائية للشريعة على أنها تحقيق المصلحة. ونجد هنا رؤية للمصلحة تتسم بالموضوعية والقرب من الواقع، على غرار وجهة النظر الرومانية حول الصالح العام (انظر الفصل الخامس). ويكمن الفرق بينهما كفكرتين نظريتين يبحثان فى المصلحة، يكمن فى أن المصلحة بالمعنى الإسلامى تنطبق أيضا على أشكال التفكير القانونى. ويجب أن نلاحظ أن الشاطبى قد أوضح فى عمله حول فلسفة القانون عدم قبوله الواضح لأى مناقشة دينية أو فكرية للشريعة. إن مثل هذه المناقشات المجردة هى مناقشات تبتعد عن مجال الشريعة نفسها، طالما أنها لم ترتبط بالمسائل المتصلة مباشرة بالفعل والحكم وعلى أساس هذه القاعدة المضادة للفكر النظرى العقلى قدم الشاطبى أكثر الصياغات النظرية اكتمالاً للأفكار الإسلامية حول الصالح العام وحول السعى نحو تحقيقه.

ومن ثم فقد اضطر الشاطبى أن يؤكد بشكل لا لبس فيه على أن المرء يجب أن يعطى أولوية فى التفكير القانونى للنتائج المترتبة على الفعل وذلك من أجل أن يراجع ما إذا كان هذا التفكير يخدم هدف القانون (المرجع السابق: ١٢٣). إن مبدأ المصلحة فى المنحى الفكرى للشاطبى، وبعيدًا من أن يكون منهجًا ملائمًا للتفكير القانونى، يعد مفهومًا أساسيًا يربط حياة البشر فى كل أبعادها : المادية والعاطفية، والفكرية (المرجع السابق: ١١٤، ١٥١). فالمصالح البشرية المتعددة والمتباينة (تلك المصالح التى تعد ضرورية لتشكيل العلاقة بين الإنسان والله والمحافظة عليها : أى الذات البشرية، والتناسل، والملكية، والعقل) هذه المصالح تجتمع سويًا فى منظومة تشكل نظامًا متدرجًا يشتمل على سلسلة من المصالح الأخرى التى يحتاجها الإنسان، أو التى امر الله بها. والنتيجة المترتبة على ذلك هى وجود فكرة مرنة وشاملة عن المصلحة تتفق مع أهداف القانون، حتى وإن كانت المصالح الواقعية والمتعددة هى الموضوع الفعلى للتفكير العملى الاستقرائى الذى يقوم به المشرع مطبقًا إياه على حالات محددة (المرجع السابق: ١٥١-١٥٢).

وقدم الشاطبى أيضا عنصرًا هامًا يجعل المسألة أكثر تعقيدًا – وهو عنصر يضفى على رأيه طابعًا مميزًا – حول التقاطع بين التراث الخطابى وعالم الممارسة و"الحس العام" (أو الشعور العام) فقد أصر الشاطبى على التمييز بين المصالح كما يتم تحديدها فى الخطاب المنزل (الكتاب)، والمصالح كما توجد فى عالم الحياة الإنسانى وفى العلاقات الإنسانية. إن تلك الأخيرة ليست مصالح خالصة، ولكن تكتنفها المصاعب والمعاناة أو عدم الرضا. إنها ترتبط بالعادة التى يتحدد فى ضوئها بشكل متكرر بعض الأشياء باعتبارها مصالح وبعض الأشياء الأخرى على أنها مفاسد. إن هذا التمييز

يوضح أن الحس العادى العملى لا يستطيع أن يعبر عن حاجات البشر؛ فالأمر يحتاج إلى قدرة خطابية معرفة تعريفًا جيدًا (المرجع السابق:١٥٥).

ومن ثم فإن الممارسة الاجتماعية تكشف عن مستوى أول من التفكير العملى التأويلى يتمثل فى سعى الفاعلين نحو تحقيق المصلحة. إن هذا التفكير ليس تفكيرًا متخصصًا يقوده فكر خبير، ولكنه تفكير العامة، ومن ثم يمكن أن نطلق عليه التفكير المرتبط بالحس العادى أو العام. ومن ناحية أخرى، فإن خطاب الشريعة هو الذى يحدد المصالح بطريقة مطلقة. إن هذه المهمة التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بوظيفة الخطاب النبوى تعد وظيفية لتحقيق الهدف نحو غرس شعور هادف للصواب والخطأ فى الفعل الإنسانى، وتحقيق العقلانية العملية عبر التعلم فى الفعل، والذى بدونه سوف يتحول الفعل إلى مجرد سلوك نفعى خالص لتحقيق مصالح منفصلة ومحددة سالفا[٧].

إن مثل هذا الحقل من التوتر المستمر بين تعقد العالم الاجتماعى، حيث لا تتحدد المصالح والأدوار بطريقة خالصة، بحيث يستطيع الفاعلون تعريفها بدقة من ناحية، وبين الأمر الأخلاقى فى الشريعة بأن نفعل الخير ونبتعد عن الشر من ناحية أخرى، أن هذا التوتر بين المستويين هو الذى يجعل التفكير العملى المرتبط بالفعل يتطور وينمو. إنه يأخذ شكل إرساء حجر الأساس لصياغة قوانين حول الإنسان على أنه فاعل حر (مختار) مسئول عن أفعاله، ليس فقط من الناحية الأخلاقية، ولكن أيضا من الناحية القانونية. أما فى الحالات التى لا تقدم فيها الشريعة أو العادة تعريفًا محددا لما هو صواب أو خطأ (الحلال والحرام)، يكون الاجتهاد، الذى يقدم المسعى المنهجى لإيجاد حلول إبداعية، نحو الطريق الذى يجب السير فيه. ولذلك فإن الاعتراف بأهمية وشرعية الاجتهاد كان بالنسبة للشاطبى الأساس الذى يقوم عليه النقاش والتفاوض. فبعد مراجعة كل الحلول الافتراضية لحالة ما لا توجد

بشأنها إجابة، أو عدم معرفة ما إذا كان الفعل حلال أم حرام (مثل أكل لحم الميتة من أجل البقاء فى حالة عدم توفر طعام آخر) فإن رأى المجتهد فى هذه الحالة يكون ملزمًا من الناحية القانونية (Masud 1995 [1977]: 156-57).

وبينما لا يستطيع أحد أن يجادل فى درجة تعقيد العوالم الاجتماعية والمشكلات المرتبطة بعملية تعريف وتحديد المصلحة، فإن الوعى بذلك لا يبرر وجود مفهوم نسبى للمصلحة. ولقد ميز الشاطبى تميزًا واضحًا بين المصلحة التى تحمل فكرة تقنين المصلحة كخير عام/ كمصلحة عامة (حتى دون تحديد لكونها مصالح عامة، كا هو الحال فى المصطلح الذى يتكرر استخدامه وهو مصطلح المصالح العامة) لقد ميز الشاطبى بين هذا النوع من المصلحة وبين السعى نحو تحقيق المصالح/ التفضيلات الخاصة والرغبات العاطفية. ومن هنا فقد أعاد هذا الفقيه الأندلسى تأكيد أن المصلحة، هى فى النهاية القادرة على تحرير الفاعلين البشريين من ضغوط العاطفة وتجعلهم عبيدا مؤمنين بالله. وهى بذلك تحقق مقاصد الشريعة (المرجع السابق: ١٥٨). لقد أبان الشاطبى على نحو قاطع أن المصلحة هى الآلة ذاتها التى يتحقق بها القانون الإلهى من حيث إنها تخدم الرفاه الإنسانى، وترفع عن البشر أشكال المعاناة. ومن ثم فإن المصلحة تظهر كشىء أساسى فى كل القواعد القانونية، ويجب أن تنعكس فى المنحى الفكرى العملى للفقه الشرعى، يساعده فى ذلك تطبيق منهج الاستصلاح. وفى مقابل النموذج الثنائى التدرجى للتراث السائد فى أوروبا المسيحية، والذى لم تستطع الحداثة الليبرالية أن تتغلب عليه بل دعمته (انظر Santoro, 2003 [1999]، انظر الفصل الخامس)، على العكس من ذلك لا تكون المصلحة العليا فى الحالة الإسلامية هدفًا لأن تخترق بواسطة الذات الفاضلة، ولكنها تظهر عبر التفاعل:

فهى تبنى من خلال العلاقات الذاتية الداخلية. إن الاستصلاح منهج فقهى وفكرى عملى لتأكيد المصالح من ثم منحى ذاتى خالص.

ومن الكلمات المترادفة مع كلمة الاستصلاح والتى استخدامها الشاطبى كلمة "الاستدلال" والتى لا تعنى العثور على المصلحة فى موقف معين ولكن العثور على الدلالة الصحيحة (Masud 1995 [1977] : 161-162). وبالتدقيق فى هذا المفهوم نكتشف أن نظرية الشاطبى فى القانون تعتمد بالضرورة على نظرية فى اللغة تقارن بين الشريعة كما ينطق بها الخطاب النبوى و"اللغة العادية" بالمعنى الذى استخدمه "فتجنشتين"، وهو نوع من المران اللغوى يفرض حدوذا داخلية على الصياغات اللغوية، ومع ذلك فإنه يوضح القوة التواصلية فى تسهيل الفهم الذاتى والرابطة الجمعية. ومن ثم فإن فلسفة الشاطبى فى القانون تضع حلا واضحا للمشكلة النظرية التى تكمن خلف الطبيعة الفكرية العملية للفعل (انظر الفصل الثانى). لقد ذهب الفقيه الأندلسى على نحو لا لبس فيه إلى بأن "الحكم لا يشتق على أساس المعانى التى توضح للكلمات ولكن ى أساس آخر هو ما يترتب عليه من أفعال أو ما يسمى الاقتداء بالأفعال، كما يسميه الشاطبى" (المرجع السابق: ١٧٥). لقد شرح الشاطبى الألغاز المرتبطة بالآليات المنظمة "لمنطق الممارسة" (انظر الفصل الثانى) فمن خلال الإشارة إلى طابع "الأمية" فى الخطاب النبوى بمعنى أنه خطاب نزل على شخص عادى أمى. فالمرء لا يستطيع أن يفهم الشريعة ومقاصدها دون أن يشير إلى الحس المشترك لهؤلاء الذين يخاطبهم النص القرآنى. ومن الواضح أن خصيصة "الأمى" للرسول بوصفه الوسيط الذى استقبل القرآن – وهى خصيصة تميزه عمن قبله من الرسل. وهى خصيصة تتفق مع ما أشار إليه القرآن بأن محمد هو "النبى الأمى" أى بمعنى الرسول العادى أو الذى جاء من العامة.

إن الطابع العادى لكلام النبى يبدو وكأنه يتعارض مع فكرة الملامح الإعجازية للخطاب القرآنى. ومع ذلك، فإن الخطاب القرآنى يفهم على أنه يقوم على القوة المطلقة للكلمة. إن محمد هو نبى أمى ولم تتحدد عملية جمع القرآن إلا فى وقت متأخر لسد حاجات عملية فيما يتصل بتثبيت التراث؛ وهى عملية سكت عنها – وعن ضرورتها- الرسول سكوتا تاما(*). لقد نظر المسلمون إلى القرآن على أنه نص خاتم يجاوز ما قبله من نصوص، تلك النصوص التى يذهب (المسلمون) إلى القول بأنها حرفت من قبل أناس يستخدمون الكلمة الإلهية لتحقيق مصالح دنيوية. أما تنزيل القرآن فقد جاء فى شكل كلام الله الذى تحدث به إلى الرسول عبر الملك جبريل، وقد قام الرسول بدوره بنقل كلمات الله إلى أتباعه الذين حفظوها عن ظهر قلب. ومن هنا فإن القرآن يجب قرأته ونقله "بلغة عربية خالصة" وسليمة.

ولقد أوضح الشاطبى أن المستوى الأول لوضوح الشريعة يتمثل فى كونها تسرد باللغة العربية العادية، ومن ثم فإنها ترتبط بسياق محدد. ولذلك فإن موقف الكلام المثالى الذى يحدده القرآن والظروف المحيطة بعملية نقله يشكل مستوى ثانيا من الوضوح له طابع العمومية طلما أنه قابل للترجمة لكل اللغات الموجودة. إن هذا المستوى يعمل من خلال آلية الاسترجاع التى تظهر فى نمط التفكير الذى يطوره الشاطبى، والتى تعنى استخلاص معان صحيحة مشتركة عن طريق الاستنباط من النص على أساس من إدراك المصلحة التى تساعد على تأسيس نوع من الوضوح العام للنص. وبعبارة أخرى، فإن اللغة العادية للخطاب النبوي تترجم إلى لغة عامة تحكم الممارسة

(*) هذا السكوت كان مقصودًا لأن الله وعد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بأنه جل شأنه قد تكفل بحفظ القرآن وذلك فى قوله تعالى:" إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (سورة الحجر) وقوله تعالى: "إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه" (سورة القيامة). (المترجم)

الاجتماعية وتنظمها وذلك عبر منهج الاستصلاح الذى يرتبط بمقاصد الشريعة. أما البعد الفكرى العملى لهذا المنهج فإنه يصل إلى مستوى التدقيق (التمحيص) الذى يساعد على تجاوز الحدود المغلقة للجماعة المحلية. ومن ثم فإنه يشكل نقطة عليا فى البحث عن العمومية من خلال التراثات الخطابية التى تخلق اختراقا محوريا. إن منهج القياس، الذى يتصف بكونه مرتبطا بالنص من ناحية وبالمنطق الأرسطى التأملى والثنائى من ناحية أخرى، هذا المنهج يعد منهجا غير كاف للاستجابة للوعد المحورى بتحقيق العمومية (Masud 1995 [1977] : 178-179).

ولقد ذهب الشاطبى خطوة أخرى إلى الإمام عندما أوضح أن صفة الأمى كما يستخدمها العرب لوصف أنفسهم ولغاتهم كان يقصد بها تمييزهم عن الإغريق وعن كل الحضارات القديمة التى قامت على القراءة والكتابة وعلى الاستخدام المكثف لعالم الكتابة، بينما فضل العرب النقل الشفاهى والتراث الشفاهى. ومن الواضح – وقد كان الشاطبى واعيا بذلك – أن هذا الميل نحو الكلمة المنطوقة قد تغير بشكل سريع فى القرنين الأوليين للإسلام، وذلك نتيجة لصعود الإسلام وانتشاره السريع – وقد اشتملت هذه العملية أيضا أولا على عملية تدوين القرآن، ثم ثانيا على عملية تدوين الحديث ثم شجعت على ازدهار العلوم المكتوبة للقانون، وعلوم الدين، والفلسفة، هذا إذا غضضنا الطرف عن الطب والعلوم الأخرى التى حقق فيها العرب الامتياز. وعلى الرغم من تماسك مظاهر الإرث الثقافى هذه، فإن تأكيد الشاطبى على الطابع الأمى للشريعة الإسلامية ولخطاب النبى الذى انبثقت عنه، هذا التأكيد يدل على عملية إحياء لأهمية هذه التراثات المحورية المكتوبة والتى تراكمت فى الفلسفة وكان ينقصها الصوت النبوى كما فى حالة الفلسفة الإغريقية.

لقد أكدت نظرية الشاطبى كيف أن الحضارة المتصلة بعالم الكتابة قد لعبت دورا كافيا لنشر الحضارة وتأكيدها، بينما كان الخطاب النبوي في صورته الأمية خطابا ضروريا(*)، ومن ثم فقد برهن، وتبعه فى ذلك الكثير من المصلحين المسلمين. برهن على العمومية المحورية للإسلام. ويمكن أن نربط هذه الملاحظة بما دلل عليه بعض الباحثين فى تفسيرهم لصفة الأمى التى وصف بها محمد الرسول، ولغته التى استخدمها، والعرب بشكل عام. ويذهب الباحثون هنا إلى القول بأن المعنى الذى اشتق من اللغة العبرية التى تحدثت عن شعوب العالم بأثره بمعنى قريب من وصفهم بأنهم وثنيون. ومن هنا فإن محمد (الأمى) سوف يقدم بهذه الصفة بعدًا جديدًا للنضج المحورى لرسالته؛ ويتمثل هذا البعد فيما منحه الله له مقدرة على أن يتجاوز كونه أميًا، ينتمى إلى جماعة محددة تستخدم لغة عادية، ولكنهم من الشعوب المختارة. ومن ثم فإن هذا المعنى الثانى لكلمة الأمى يمكن أن يتصل بالطابع المعروف للرسالة المحمدية على أنها الرسالة الخاتمة لسلسلة النبوة فى الجنس السامى، وذلك على اعتبار أن التراث النبوى الذى نقدمه هو تراث مُرسل لشعوب العالم قاطبة؛ أى "للإنسان" (المرجع السابق: ١٧٩)، أى للإنسان بوصفه "إنسانا عاديًا". وبهذا المعنى، فإن ظهور الإسلام لا يعبر فقط عن أحد مجليات نهاية الاختراق المحورى ولكنه يمكن أن يفسر أيضا على أنه أحد مجليات النهضة المحورية.

وعلى الرغم من أن إشارة الشاطبى إلى ابن سينا لم تكن واضحة، ولم تكن مباشرة إلا أنه من الواضح أن رأيه يعتمد، بوعى أو بغير وعى على

(*) يقارن الكاتب هنا بين الكفاية واللزوم فى بناء الحضارة. فحضارة العالم المكتوب كانت كافية، فى حين أن الخطاب النبوى ذى الطابع الأمى فقد كان ضروريا أو لازما من وجهة نظر الشاطبى (المترجم).

المنحى النظرى فى دراسة الخطاب النبوى الذى طوره الفلاسفة المسلمون، على الرغم من إهماله المبالغ فيه للخطاب الفلسفى، وعلى الأخص لمناهج أرسطو. فمن المعروف أنه درس الفلسفة. إن هذه الفقيه الأندلسى اعتبر، مسايرًا فى ذلك لابن سينا، أن محمد والأنبياء من قبله وما جاءوا به من شرائع قد نبهوا شعوبهم إلى طريق الحق عبر خطاب تم صياغته بلغة عادية، وبذلك يكون الشاطبى قد اتخذ منحىً نخبويًا، وهو نفس المنحى الذى توخاه ابن سينا. فبدلا من القول بأن الديانات قد جاءت لفهم الحقيقة العليا التى يمكن أن يفهمها الشخص العادى الذى يصعب عليه فهم الخطاب العقلى المعقد الذى يأتى به الفليسوف، فإن الشاطبى قد اتخذ بدلا من ذلك المدخل المتصل بالفاعل القانونى والاجتماعى مؤكدا على أن الالتزام القانونى يمكن أن يكون شرعيا فقط إذا ما فهم المتلقون للرسالة طبيعة هذه القواعد القانونية. ومن ثم فليس هنا من مسئولية تقع على الفاعل القانونى (المشرع) دون فهم للقانون.

وفى هذا الجزء من رأى الشاطبى ظهر بوضوح أن المرء لا يستطيع، على المستوى الاجتماعى النظرى، إن يعتمد على وجهة نظر مغلقة ذاتيا للغة العادية، فهو يقترب فى ذلك من مفهوم "منطق الممارسة" عند بورديو (انظر الفصل الثانى). فأى ممارسة مكتفية بذاتها تتطلب اتصالا على درجة من الكفاءة، وما يجعل مثل هذا الاتصال ممكنا بين الفاعلين البشريين هو عملية الفهم والسعى النشط لتحقيق المصلحة، ولا يتم ذلك إلا من خلال صور من الاتفاق على المصالح المشتركة وطرق تحقيقها (المرجع السابق : ١٧٩). ويبدو هنا أيضا أن المهمة التأويلية لرجل القانون تكون مجدية فقط كنوع من الامتداد والتطوير للنشاط الفكرى العملى الكامن فى ممارسة الأفراد العاديين. ومع ذلك، فإن هذه الشريحة الأساسية للممارسة تشتمل أيضا على معرفة بالمصلحة عبر الشريعة وإمكانية تطبيقها. وبهذا المعنى، فإن المصحلة

لا يجب أن يتم تعلمها من خلال طبقة العلماء، كما أنـــه لا يتأســس عليهــا التزامات بالنسبة للنخبة العارفة. إن الالتزام فى الشريعة هو التزام عقلـــى، ومن ثم فإنه قابل لأن يكون مفهوما على مستوى عالمى. وتكــون المهمــة المنوطة برجال القانون فى هذه الحالة هى أن يتركوا دوائر الاتصال مفتوحة لتؤدى وظائفها، وذلك بالبحث فى المصلحة عن الــدليل المنهجــى الـــلازم للمساعدة فى حل تلك المشكلات التى لا يستطيع الأفــراد العــاديون حلهــا بأنفسهم. إن الشرط المطلوب لإنجاز هذا العمل هو الاعتمــاد علـــى اللغــة العادية المفهومة ذات الطابع الأمى للتوصل من خلالها إلى الحلول المطلوبة تحت مظلة المنهج العالمى فى الاستدلال الذى تـــوفره عمليـــة الاستـــصلاح (المرجع السابق: ١٨١).

ولقد واجه الشاطبى مشكلة كيفية التعامل مع النخبة الروحية التى استقر لها الأمر فى عصره، وهم أهل الصوفية الذين جذبوا جماهير غفيـــرة مـــن الأفراد العاديين، واخترقوا الكثير من المؤسسات المدنية، ولكى يواجه هـــذا الوضع ميز الشاطبى بين الناس العاديين الذين يتصرفون فى ضوء المصلحة الذاتية (ومن ثم فإنهم يحتاجون إلى أن يقادوا إلى معرفة المصلحة)، وبـــين أهل الصوفية الذين اعتبر التزاماتهم نحو الشريعة التزامات غير عادية ومن ثم فإنها لا تؤسس لقاعدة معيارية بالنسبة للشخص العادى. ومن ثم فقد أطلق على أهل الصوفية "أولئك الذين أهملوا مصلحتهم الذاتية"، ونظر إليهم علـــى أنهم يقفون على طرف نقيض مع الحس العادى للشعور بالحلال والحرام كما يفهمه الأفراد العاديون. وبالرغم من أنه من المعـــروف أن الـــشاطبى لـــم يتعاطف مع أهل الصوفية، إلا أنه برر مدخلهم على أنه مفيد فى معرفة كيف توجه المصلحة الفاعلين القانونيين نحو الوقوف فى منطقة الوسط المتوازنـــة بين القطبين المتضادين من أقصى الشعور بالشدة والمشقة إلى أقصى الشعور

بالمرونة والارتياح فى أداء الالتزامات، ومن ثم فإنه هنا يراوح صدى فكرة أرسطية معروفة جيدا حول الفضائل (المرجع السابق: ١٩٢-٩٣). لقد رأى الشاطبى أن التأكيد القوى على فكرة الرحمة والزهد لدى أهل الصوفية يكون مفيدا لمواجهة الوقوع فى حالة الراحة والترف من جانب الأفراد العاديين. لقد عملت الصوفية على الوقاية من هذا الخطر، على الرغم من فقدان القوة الضابطة لهذا الأسلوب الرادع أو الضابط بالمعنى القانونى الصارم.

ويبقى القول بأن وجهة نظر الشاطبى فى الفاعل القانونى، والالتزامات التى عليه وفكرة المصلحة التى تكمن خلف الفعل والالتزام، هذه الوجهة من النظر قد بنيت على نظرة للفاعل لا على أنه فاعل لسلوك متخيل، أو أنه سلوك يقوم ببساطة على حقوق وواجبات، ولكنها بنيت على نظرة للفاعل على أنه فاعل له علاقات متجذرة، وهو يفعل الواجبات التى عليه (عليها)، وهى واجبات تنبع وتبرر عبر العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله (انظر الفصل الأول). وتعد الصوفية هى المذهب الإسلامى الأقرب إلى بناء ذاتية محملة بالفضائل والامتياز عبر أخلاقيات الزهد - وهى الأقرب إلى طريق الرهبنة والتى رفضت فى الإسلام وفق حديث للرسول محمد - إلا أن الشاطبى قد اعتبر الطريق الصوفى طريقًا ثانويًا وليس مركزيًا فى النظرة الإسلامية وفى ممارسة البحث عن الصالح العام.

وعلى الرغم من الفروق الظاهرة بين هذا الفكر الإسلامى وبين التأليف النظرى التى تحقق على يد الأكوينى فى أوروبا المسيحية، إلا أن تحدى الشاطبى للادعاء الأخلاقى الصوفى بأن نكران المصلحة الذاتية هو الأساس الصحيح لطاعة الله، هذا التحدى يكاد يقترب من استجابة توما الأكوينى للتحدى القادم من الحركات الرهبانية. وكانت الإجابة المشتركة بينهما هى أن المصلحة الذاتية لا يمكن أن تنكر فى ضوء فكرة طاعة الله، طالما أن التوافق

مع إرادة الخالق (وهو توافق يقوم على فكرة المصلحة) هـو الـذى يبنـى الطاعة للقانون الإلهى (انظر المرجع السابق: ١٩٦). فعندما يـتم تـشكيل السـعى نحو تحقيق المصلحة الذاتية بحيث تتوافق مع المصلحة العامة، فإنه لا يبدو فقط مشروعًا، ولكن يبدو أيضًا كشيء ضرورى لبناء الصالح العـام (الرفاه العام). إن هذه الإجابة البسيطة دفعت الشاطبى – مثله مثل الأكوينى– نحو توضيح – وتعقيد – وجهة النظر المتعلقة بالفاعل القانونى وفكرة القصد بطريقة تضيف دقة وتمحيصا على نظريته، ولكنها تكشف فى نفس الوقـت عن نقاط ضعفها.

وإذا ما حاولنا أن نعمق الصياغة الإشكالية لفكـرة "المـصلحة" عنـد الشاطبى، نجد أنه أكد على أن شرعية مايسمى بالحظوظ (والذى يمكـن أن يترجم إلى "المصالح الذاتية") يجب أن يتم الموافقة عليها طالما أنها تتوافـق مع المصلحة العامة وليس إلى خدمة الهوى الذاتى. وتكمن المشكلة هنا فـى أن الأساس الاجتماعى– الإنسانى – للحظوظ يكمن فـى فكـرة الممارسـة الاجتماعية والعادة (وهى أحد عناصر التفكير القانونى الإسلامى) والتى تـم شرحها بشكل ذاتى وباستفاضة فى النسق النظرى للـشاطبى. ففـى وجهـة نظره، أن الممارسة، والعادة، والسعى نحو تحقيق المصلحة الذاتيـة بـشكل شرعى يرتبط بنوع من القانون الطبيعى والذى لم تهـتم الفلـسفة القانونيـة الإسلامية بدراسة العلاقة بينه وبين الشريعة. ولقد قدم الأكوينى فـى هـذا الصدد منحى أكثر إقناعًا وأكثر تنظيمًا فى درس العلاقة بين القانون الطبيعى والقانون المقدس، كما انعكست فى فكرة القانون الإنجيلـى الجديـد (انظـر الفصل الثالث). لقد أدى عدم ميل الشاطبى إلى النزعة الأرسطية وإلى علـم الكلام التخيلى الذى اعتمد كثيرًا على أرسطـو، أدى هذا إلى وضع حـدود

على قدرته التنظيرية. لقد كان ذلك عقبة منعته من أن يستخدم فكرة واضحة عن القانون الطبيعى.

ومع ذلك فإن تجنب الشاطبى لمفهوم القانون الطبيعى قد قوى تأكيده على فاعلية الشعور العادى والعادات الاجتماعية، وأهميتها فى تحديد العلاقات الاجتماعية وتوجيه الأفعال نحو تحقيق المصالح. وبهذا المعنى، فإن الشاطبى قد سبق فيكو فى فهم المشكلة المتصلة بتعريف شبكة العلاقات المترابطة بين التفاعل الاجتماعى والصالح العام (انظر الفصل الخامس). فبينما تعامل فيكو مع خطاب القانون الطبيعى (وانعكاساته فى أعمال المفكرين القانونيين المعاصرين)، فإن الشاطبى قد حقق نفس الغرض دون أن يلجأ إلى فكرة القانون الطبيعى. فقد حققت نظرية الشاطبى اتساقها وشمولها عبر تركيزها على شبكة العلاقات المترابطة بين الفعل ومقصده (الفعل والنية). ولقد اختلفت استراتيجيته عن نظرية الإرادة التوماوية المسيحية، والتى اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على نظرية أوغسطين حول الذات المخطئة.

لقد ذهب الشاطبى إلى القول بأن النية (الإرادة) ضرورية للفعل لكى يعد فعلاً. فالفاعل الاجتماعى الذى يوصف بأنه مختار، أى أنه فاعل قادر على الاختيار ويمتلك حرية الإرادة، هذا الفاعل يظهر عبر أفعاله ونيته لطاعة أوامر الخالق (التى تعكس المصلحة الكامنة خلف الفعل) أو عدم طاعتها. ومن ثم فإن البحث عن المصلحة يعد أحد المتطلبات للنية السليمة، والتى بدورها تصبح ضرورية بالنسبة للسلوك (Masud 1995 [1977] : 206-207). إن هذا التعريف للقصد (النية)، يقلل من الغموض الذى يكتنف رأى الشاطبى فيما يتصل بالعواطف، والمصالح الشخصية، والصالح العام. فما لاشك فيه أن الالتزام بالمصلحة وتوجه الفاعل لخدمة المصالح الذاتية أصبحت مسألة تتصل بالتفكير العملى الذى يوجه القصد (أو النية) أكثر من كونه مرتبطًا

بفكرة "المسئولية الشخصية" الذاتية للفاعل الحر بل من قبل حدوث هذا الارتباط. ولقد أكد الشاطبى أن الذات فى سعيها - المعتمد على التفكير العملى - لتحقيق المصلحة يمكن أن تضر بالآخر. ومن ثم فإن الفاعل يجب أن يعتمد على تعريف للمصلحة فى كل قضية محددة وذلك بتحديد نيته (أو مقصده) من الفعل وذلك عبر تأمله لما يمكن أن يترتب على الفعل من نتائج.

وتتطلب هذه العملية الذهاب إلى أبعد من المظاهر أو الفكرة البسيطة عن الخير والشر. إنها تحتاج إلى تحليل الطرق المعقدة التى تتشابك بها المنفعة مع عدم الرضا فى الحياة الاجتماعية (المرجع السابق: ٢٠٩). ومن ثم فإن الفاعل عليه أن يعتمد فى تحديد مقصده أو نيته على قدر من الانعكاسية (أو التأمل). فالإنسان عندما يتأمل نواتج فعله فإنه يحقق أعلى درجة من التفكير العملى، هذا على الرغم من الحقيقة التى مفادها أن هذا لا يتعارض مع النتائج غير المقصودة للفعل التى يمكن أن تتأكد فقط فى وقت لاحق، ومن هنا فإنها لا تدخل تحت البعد الجمعى العام للمصلحة. إن هذا الشكل الاستباقى (الإقدامى) للتفكير العملى يطبق عبر فكرة الجهاد، والتى عرفها مذهب الشاطبى على أنها "عملية يفرغ فيها الشخص كل جهوده باقصى ما يمتلك للحصول على المعرفة الصحيحة للوصول إلى حكم صحيح فى حالة محددة" (المرجع السابق: ٢٣٠).

والنظرية الاجتماعية الحديثة، وفى قلبها هبرماس، تهتم أيضًا بالآليات الاجتماعية التى تستخدم "لتوقع" النتائج غير المقصودة وتحييد آثارها. ويزودنا تحليل أعمال الشاطبى ضمن البحث فى جينولوجيا المجال العام بخلفية مفيدة للكشف عن أوجه القصور فى محاولات إعادة البناء النظرى الاجتماعى المعاصر للمجال العام، والذى بنى على سوء تنظيم (بناء)- ربما بشكل لا يمكن تجنبه من وجهة نظر حداثية - لصور التراث

من أجل إقامة بناء مفهومى للتفاعل والبعد الاتصالى وسبل تنظيمهما (انظر الفصل السادس والمقدمة).

ومن الممكن القول أن الطابع المحورى ذا الصبغة الراديكالية للإسلام السنى يكمن فى حقيقة أن الإحساس (إدراك) بالصواب والخطأ الذى يعتمد على معرفة تم وضعها عبر التراث الخطابى (للإسلام السنى)، هذا الإحساس لا يعد – منذ عهد محمد وجماعته فى مكه وقبل أن يهاجر إلى المدينة – ملكا لشريحة اجتماعية أو جماعة فكرية محددة أو خاصة. ويتم تدعيم هذا الرأى من خلال حقيقة أن أجزاء التنزيل القرآنى التى شهدتها الفترة المكية عالجت مبادئ عامة، وهو موقف ساعد على أهمية الاجتهاد من جانب الفرد العادى بل ضرورة هذا الاجتهاد. ولقد تغير هذا الموقف بالتدريج مع إقامة جماعة مسلمة قوية فى المدينة وإعادة فتح مكة بعد ذلك، ثم كل الجزيرة العربية من بعد. وبصرف النظر عن الصدق التاريخى، فقد كانت عملية بناء حقل قانونى متخصص، فيما يتصل بسرد التراث كما صاغه الشاطبى، كانت هذه العملية نتيجة حتمية لدرجة التعقد التى حدثت فى العلاقات الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى الناشئ. ومع ذلك فإن المعيار الوحيد لقياس شرعية العمل القانونى (التشريعى) وكفاءته ترتبط فقط بقدرة القوانين على أن تستجيب للحاجات والأسئلة (القضايا) التى يطرحها بسطاء الناس.

وبالنسبة للشاطبى فقد كانت القضايا القانونية الأساسية التى تتطلب تطبيق مبادئ عامة، هذه القضايا فقط هى التى يفتح بها باب الاجتهاد لكل المسلمين وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله وبالأنبياء ولا يلتزمون بالشريعة. وتتطلب الإجابة على الأسئلة المعقدة فقط مهارات فقهية (تشريعية) وفهم عميق بمقاصد الشريعة. ومن هنا فإن أصحاب الإفتاء، أى الفقهاء الذين تخول إليهم سلطة إصدار آراء فقهية (فتاوى)، يكونون مؤهلين لممارسة هذه

الأشكال العليا من الاجتهاد، ومن ثم فإنهم الورثة الحقيقيون للخطاب النبوى (Masud 1995 [1977]: 233). ويعمل المفتى القادر على أن يمارس دور المجتهد بمثابة الفليسوف العملى وقائد الجماعة. وطبقا لما ذهب إليه الشاطبى، فمن أجل أن يوطد المفتى سلطته فى إصدار الفتاوى- أى الاستجابات الفقهية للقضايا التى يطرحها عامة الناس - فإن عليه أن تتوافق أقواله وأفعاله مع مضامين فتاواه. ونحن نرى هنا أن تأسس سلطة القانون عبر العاملين عليه، أى الذين ينقلونه ويفسرونه تعتمد على الكاريزما الشخصية، ولكنها لم تتحول إلى دور نظامى لا شخصى. فالسلطة تحتفظ بطابعها عبر الشخصى، الذى يرتبط بجوهر إعادة بناء الرابطة الاجتماعية، وهو الأمر الذى انجزته الحضارات المحورية وما ارتبط بها من تراثات خطابية (انظرالفصل الأول) إن الثقة والاتصال كعنصرين هامين فى الفعل والحكم يمكن العثور على جذورهما فقط فى هذا البعد عبر الشخصى.

وأخيرًا، فإن الشاطبى قد اعتبر الجهود المبذولة فى الاجتهاد على أنها مجليات (مظاهر) لنمط مستقل من التفكير الذى يعكس ترابط مقصد الشريعة ويعمل على بلورة قواعد واضحة فى القضايا الخلافية: ومن ثم فإنه يقضى على مظاهر الخلاف. ويقف الاجتهاد هنا بمثابة الأداة الفكرية الأعلى التى تعمق الفهم فى القضايا الأكثر حساسية التى ترتبط بالبحث عن المصلحة وتحتاج إلى حلول فقهية. ومهما تكن مظاهر الخلاف بين أولئك الذين يمارسون الاجتهاد، فإنه يرجع إلى القصور البشرى المتعدد الجوانب فى عملية البحث عن المصلحة والذى يعجز عن أن يستوعب الطابع المتسق وغير المتناقض لمقاصد الشريعة. إن المجتهدين ورجال الإفتاء هم من بنى البشر غير الكاملين الذين ينقلون رسالة الله الكاملة بوصفه منظم الكون. أما مظاهر عدم الاتفاق فهى خلافات داخل الفقه، وليست متصلة بالشريعة ذاتها.

ولقد استطاع الشاطبى أن يستلهم من سلطة فقهاء سابقين عليه ممن أكدوا على النظم المتعارضة والمختلفة للفكر من أمثال الغزالى وهو أحد المتكلمين وابن رشد وهو أحد الفلاسفة، وذلك لأنهم أكدوا على أهمية تجنب الخلاف الهدام واعتبروا أن ذلك هو عين التقوى (المرجع السابق: ٢٤١). ومن الأفكار الملازمة لفكرة الاختلاف فى الرأى فكرة التغير الاجتماعى والقانونى. فمقاصد الشريعة تقوم على مبادئ ثابتة، أما العادات (العوائد) فإنها ليست كذلك. ولذلك فطالما أن الشريعة هى التى تحكم العادة، فإن تطبيق الشريعة يجب أن يستجيب لتغير العادات والممارسات.

ولكى نلخص الأمر فإن الفلسفة القانونية للشاطبى قد ساهمت فى تعريف المصلحة كمبدأ عام لتحديد الصالح العام، وهو المبدأ الذى يجب أن يطبق فى كل حالة نبحث فيها عن مصالح محددة، وليس فقط عندما لا يكون لدينا نفى صريح أو عندما لا يكون لدينا اجماع. وطالما أن القوة العليا للمصلحة كما يذهب الشاطبى، على الرغم من أنها تسكن فى مقاصد الشريعة، إلا أنها يمكن أن تتحقق وتوضع موضع التنفيذ عبر جهد استقرائى من التعميم، حيث تكون النتيجة عملية مستمرة من المسئولية التفاعلية والعلائقية لتشكيل نمط الممارسة الاجتماعية الذى يحدد الخير العام أو الصالح العام. وعند هذه النقطة من فلسفة القانون عند الشاطبى تتحول هذه الفلسفة إلى نظرية اجتماعية لها دلالة قوية فى فهم الفعل الاجتماعى القائم على المعنى، والتفاعل الاجتماعى والنظام الاجتماعى العام، وضمان الترابط بين المستويات الماكرو والمستويات الميكرو، وهى فكرة هامة فى فهم النظريات الحديثة للمجال العام (انظر المقدمة والخاتمة). إنها إسهام حيوى فى تعريف أبعاد الفهم الذاتى والرابطة الجمعية التى تربط السلطة بالثقة والاتصال.

لقد ذهب كل من الأكوينى والشاطبى، كممثلين للنهضة المحورية فى الدولة المسيحية اللاتينية والدولة الإسلامية العربية، إلى تجاوز القسمة الثنائية بين مدينتى الأرض والسماء والتى صاغها أوغسطين فى نهاية العصر القديم، أو نحو نهاية الحلقة المحورية الأولية. ويمكن القول بناء على ذلك وبكل الثقة أن الثيولوجى الإيطالى والفقيه الأندلسى قد شكلا نهاية عملية تراكمية لإعادة بناء الصياغات المحورية بطريقة سوسيولوجية بالتركيز على القدرات التفاعلية للإنسان البسيط. ومع ذلك فبإمكاننا أن نلاحظ أن الشاطبى، كممثل للفلسفة الإسلامية فى القانون وكصاحب نظرية قوية فى المصلحة له الفضل من التغلب على وجه القصور المتصل بالمبالغة فى الذاتية فى تعريف الفعل من الجانب الأوروبى المسيحى – هذا على الرغم من أنه لم يكن الوحيد الذى ذهب هذا المذهب فى فترة النهضة المحورية وفى العصر الحديث (انظر: Haalaq 2001; Zoman 2004; Opwis 2005; Masud 2005).

إن نظرية الشاطبى تستحق النظر لالتزامها المتسق بالنظرة العلائقية للفاعل كذات ينخرط مع الآخر فى قضايا تفاعلية مختلفة فى عملية بناء الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها، وذلك بمعنيين: كمشارك فى التفاعل وكمراقب وحكم عليه. وتؤكد نظريته (يقصد بالشاطبى) على أن مسئولية الفاعل يتم المحافظة عليها دون أن يقع فى فخ البعد عنها أو اختراقها بشكل ذاتى. وربما يكون الشاطبى أقل اتساقا من الناحية النظرية والثيولوجية إذا ما قارناه بالتشييد المعمارى الكبير الذى قدمه توما الأكوينى، إلا أن المنحى الذى توخاه الشاطبى يتميز بقوة أكبر فى عملية إعادة البناء السوسيوأنثروبولوجى للفعل الاجتماعى فى سياق الضوابط الحديثة.

الفصل الخامس

انهيار التراث وإعادة تعريف الحس المشترك

إعادة بناء مفهوم الصالح العام: تنوير محورى؟

لست أهدف كما أوضحت ذلك فى المقدمة وفى بداية الفصل الثالث إلى الدخول فى مقارنة كلية بين الحضارات. ولقد تحدد هدفى حتى الآن فى تقييم التداخل الحضارى والجينولوجى داخل الإرث الحضارى الغربى الأوسع لإعادة بناء نظرية فى الممارسة والاتصال كما تخلقت داخل التراثات المحورية. وفى إطار هذا التحليل الجينولوجى، قدمت لنا أعمال الشاطبى، والتى درسناها فى الفصل السابق، رابطة نظرية قوية بين عملية التوليف النظرى التى طورها المفكرون النظريون الإسلاميون من ناحية، وإعادة بناء التفكير العام فى الفكر الأوروبى الحديث من ناحية أخرى. ومن بين هؤلاء نذكر شخصيتين هامتين هما: بندكت دى سبينوزا وهو وريث دون منازع للثقافة العليا فى الأندلس وللفلسفة الإسلامية، وجيامباتستا فيكو، الذى أعاد صياغة التراث الفكرى لكل من أوغسطين وتوما الأكوينى لكى يجيب على بعض الأسئلة الجديدة التى أثارها رواد الفكر الحديث: ميكافيللى وهوبز وجرتيوس وديكارت. لقد وضع فيكو أيضا البذور الأولى لتحويل الأفكار الدينية المحورية والقانونية والشرعية إلى منحى جينولوجى تتخلله نظرية سوسيولوجية أنثروبولوجية حول أصول الرابطة الاجتماعية وتطورها، وما يصاحب ذلك من ظهور أفكار وممارسات متصلة بالعدل

الجمعى، والصالح العام، والإرادة العامة (انظر المقدمة). ومن ثم فقد قدم فيكو إضاءات تكشف عن العلاقات المتوترة بين المرحلة المحورية ومرحلة "الحداثة".

لقد رأينا فى الفصل الثالث كيف أن الأطر المثالية المرتبطة بفكرة الجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) **republica Christiana** قد قاومت بقوة عملية المأسسة. فنفس الحركات الدينية الاجتماعية التى أعادت إحياء مؤسسة الكنيسة والحياة المدنية، هى نفسها التى بذرت بذور التجديد والتحول التى أثرت فى التوازن غير المستقر بين الممارسات والنظم. إن ذروة الفكر التجديدى التى تراكمت فى عمل الاكوينى فى القرن الثالث عشر، هذه الذروة الفكرية بدأت فى الاضمحلال التدريجي بمجرد وفاته، كما فقدت ترابطها النظامى (أو المؤسسى)، وتفتتت إلى مكونات فكرية متناثرة، بعضها دينى وبعضها مدنى **(Hollweck & Sandoz 1997: 32)**. ولم تكن النزعة المدرسية **scholasticism** التى ظهرت فى القرن الرابع عشر إلا عرض من أعراض اضمحلال النهضة المحورية التى شهدتها الدولة المسيحية اللاتينية. وعلى عكس ما يذهب البعض، فإن النزعة المدرسية لم تكن تطويرًا للفكر التوماوى، الذى تم وضعه على الهامش فى مجال الفكر والتدريس فى مرحلة العبور نحو الحداثة **(MacIntyre 1990 : 149-69)**.

ولقد رأينا فى الفصل الثالث أنه منذ القرن الحادى عشر تعرضت محاولات الإحياء المدنى والرهبانى لضغوط على خلفية بعض الأفكار الموروثة من نهاية العصر القديم للمسيحية اللاتينية. ولم تكن هذه المفاهيم قادرة على أن تستوعب المطالب والحاجات الجديدة. ومن الناحية النظرية فإن كل الحركات والخطابات الجديدة قد حاولت أن توفق بين أولوياتها وبين النظام المسيحى، ولكنها عملت فى الواقع، وحتى بغير وعى، على قلقلة هذا

النظام. وينسحب هذا القول حتى على الإنجازات التى قدمها الأكوينى والتى ضمن تجديدا وتأليفا نظريا. ولقد ارتبطت عملية إحياء المفاهيم الأرسطية بواقع اجتماعى سياسى جديد وقف على طرف نقيض مع النموذج الفارق للمدينة الهيلينية (Voegelin 1997b : 110).

وعلى غير المتوقع فقد جاء رد الفعل القوى (المبالغ فيه) تجاه المنحى الأرسطى الجديد فى مقابل التشظى (التفكك) والتعقد الحاصل فى نهاية العصور الوسطى للعوالم الاجتماعية، جاء رد الفعل هذا من الوسط الفرنسيسكانى. ومن النتائج المباشرة لرد الفعل هذا محاولة تفكيك أفكار توما الأكوينى، والتى حاولت فى الوقت الذى قبلت فيه بعض الأفكار الأرسطية، أن ترفض الأبعاد الاستاتيكية والمتمركزة حول السلالة. ففى الوقت الذى ركز فيه توماس الأكوينى على ربط العقيدة المسيحية بالفكر العملى الأرسطى، وضع وليام أوكهام W. Ockham . الفرنسيسكانى الأسس التصورية التى خدمت هذه الرابطة. فقد جعل الإيمان، طالما أنه يشكل القاعدة الأساسية لبناء الرابطة الاجتماعية ذات الأبعاد الثلاثية (الله – الإنسان– الآخر)، جعله الملمح الأساسى لهذا النوع الجديد من الذاتية. ولقد كانت هذه هى نقطة البداية فى تفكيك واضمحلال هذه الرابطة الثلاثية (انظر الفصل السادس).

ولقد أدت هذه الحركة الفكرية، والتى كانت على أقوى ما تكون بين جماعة الفرنسيسكان فى أكسفورد، إلى ظهور إعادة تفسير دينى للعقلانية العملية، والتى كانت أهميتها الاجتماعية الاقتصادية تتكاثر فى العوالم الحضرية التى تتسع باطراد. لقد تم إعادة النظر فى صياغة التفكير العملى الكلاسيكي وتمت صياغتها بصورة غامضة فى ضوء "الحس المشترك" للشعب. ومع ذلك فإن العقيدة ذات الصبغة الذاتية لم تتوافق بشكل

آلى مع هذه النظرة الغامضة للعقلانية العملية. وكان من نتيجة ذلك أن بدأت العقيدة تنفصل تدريجيا عن العملية الحضارية لبناء التراث والتى كانت قد تم احياؤها فى عصر النهضة المحورية. فلم تسطع هذه العمليـــة أن تـــستوعب المنحى النقدى الذى أسسه توما الأكوينى كشىء ضرورى لبث الحيوية فـــى التراث المسيحى وذلك عبر إقامة رابطة عضوية بين نمط الإيمان الذى أعيد إحياؤه من العصر المحورى وبين الحاجـــات العميقـــة للعقلانيـــة العمليـــة (Hollweck and Sandoz 1997 : 39). ولم يكن توما الأكوينى نفسه بعيدًا تماما عن هذا التطور، بل إنه كان قائد تغيير راديكالى عميق أدى إلى ربط جوهر المسيحية كلية بفكرة الإيمان دون أن يؤثر ذلك على دور الكنيسة.

ولقد ساهم الآباء المسيحيون أنفسهم، فى مواجهة التحديات التى ولدها الزخم الجديد وشجع عليه اندماج الحركات الجديدة فى المذهب المسيحى نفسه ونجاحها السريع، ساهموا فى جعل مفهوم الإيمان مفهومًا مطلقًا جنبـــا إلـــى جنب مع مفاهيم أساسية فى التراث. فكلمة الولاء التى استخدمت فى العصور الوسطى تحمل معنى مزدوجًا حيث تشير من ناحية إلى الخضوع الإقطاعى، وتشير من ناحية أخرى إلى الولاء بالمعنى الإيمانى. ولقـــد اســـتخدم هـــذا التعارض أو (الغموض)، بقصد أو بغير قصد، من جانب السلطة البابوية عن طريق الدمج بين الولاء الإيمانى المسيحى والخضوع الإقطاعى، وذلك مـــن أجل استغلاله كعامل للالتزام السياسى. ولقد عمل الآباء المسيحيون فى هـــذه الفترة، وذلك لمواجهة التحديات الناتجة عن الطموحات الإمبريالية، خاصـــة فى عهد الإمبراطور فردريك الثانى، عمل هؤلاء الآباء ليس فقط على تبنى تعريفات أخرى للولاء تلائم الواقـــع الجديـــد للممالـــك المـــستقلة البازغـــة (Voegelin 1997b:90)، ولكنهم عملوا أيضا على استخدام صور عدم الـــولاء كأداة لضبط العدو العلمانى الناشئ وذلك بالضغط على توقهم الطاغى للقـــوة

(المرجع السابق: ٩٣). ولقد عمل مركز الكنسية فى محاولاته هذه لاحتواء القوى العلمانية، على تحويل التراث الخطابى حول الصالح العام المسيحى إلى ترسانة لحملة بلاغية (خطابية) تنتهى دائما عند سياسة القوة.

ويتطلب هذا التطور قدرًا من الانتباه المتأنى، طالما أنه يقدم الفاصل الأول فى المسيرة الطويلة المبشرة ببدايات الحداثة الأوروبية. فلم تكن هذه العملية نتيجة لانهيار مفاجئ، ولكنها كانت عملية اضمحلال بطيء، ومن ثم ترتب عليه تآكل التراث الخطابى للدولة المسيحية اللاتينية. وقد تكونت هذه العملية من محاولات إعادة إحياء التراث وليس محاولات تحطيمه، خاصة عند نقاط بعينها – تمثلت فى النظريات السياسية لميكافللى وهوبز وكذلك التطورات السياسية التى شكلت نظريتهما. وتكمن المفارقة هنا، فى أن معظم هذه المحاولات قد أدت إلى القضاء على المصادر الداخلية للتراث وقدرته على أن يلملم مكوناته المختلفة. فقد عملت المحاولات البابوية المختلفة التى أشرنا إليها على احتواء ظهور منطق مضاد للمنطق المحورى فى القوة والحكم يبنى على سيادة مستقلة للمجال الزمنى، فقد كانت فكرة الإمبراطورية المقدسة بحاجة إلى أن يحافظ عليها كفكرة مضادة للطغيان الإمبراطورى، وكملاط لقيام كيانات قومية مستقلة يجمعها صالح عام مشترك. ولقد كان هذا المنحى يتطلب نوعا من الولاء تجاه السلطة البابوية على أنها الضمان المؤسسى للتحرر الجمعى من الطغيان، فى ضوء وحدة الجسد الفكرى والروحى للجمهورية المسيحية. وفى هذا السياق السياسى الاجتماعى الذى ارتبط بمحاولة إحياء الفكرة الحاكمة الخاصة بالإمبراطورية المقدسة، تمتع الفاعلون الرئيسيون بوعى حاد تجاه مزايا هذه الفكرة ونواقصها، والتى تنحصر فى أنها فكرة لا تذهب أبدًا أبعد من تمثيل عالم الله فى الأرض. وتكمن المفارقة هنا فى أن هذه الميزة قد أثبتت عدم

جدواها بالنسبة للمذهب الذى اتخذه الآباء المسيحيون فى الوقت الذى قـــدمت فيه فكرة ثقافية لإضفاء الشرعية على السيادة المطلقة للدول القومية البازغة.

وعبر هذه الفترة الطويلة من تحلـــل المكونـــات الإيجابيـــة للنهـــضة المحورية أصبح من الواضح بطريقة تم فهمها من جانب الفاعلين النظـــامين والاجتماعيين الأساسيين على أنها شاقة ومؤلمة من ناحية، وعلى أنها محررة من ناحية أخرى، أصبح من الواضح أن ميدان الإمبراطورية يجب أن يؤسس فى عالم الأرض طيلة فترة بقائه، ومن ثم فإن هذا العالم يصبح عالما مستقلا فى مواجهة الـــقدرة والعظمة التى تميز عالم السماء (Voegelin 1997b:91). والواقع أن كلا من مؤيدى افتراضات التفوق البابوية ومعارضيه يـــشتركون فى نفس الاهتمام بعالم الأرض هذا.

وهناك فارس آخر فى هذه المعركة الفكرية هو المؤلف المجهول لمـــا يسمى بعظات يورك York Tracts، حيث عرف العالم، بطريقة تقترب مـــن تحديدات أصحاب النزعة الرهبانية خاصة جناحهم الثورى (أو الراديكالى)، على أنه "عالم" مسكون "بشعب مسيحى"، أى شعب بكنيسة غير مؤسسة عبر الدهور (المرجع السابق: ٩٩). لقـــد دعا إلى تبنى تفسير مستقل للنـــصوص لا يرتبط بالتراث ولا برعاية الكنيسة الرومانية، وهى دعوة بشرت بالآراء التـــى طرحتها الإصلاحات البروتستانتية. (المرجع الـــسابق: ١٠١). إن مظـــاهر الاهتمام بالعالم المادى ونزعة المساواة التى دعا إليها الكاتب المجهول مـــن مدينة يورك، شكلت حلقات أخرى أضافت إلى ما أكده توما الأكـــوينى مـــن أن "القانون الجديد" (للمسيحية) قد كتب من خلال التقوى فى قلوب المؤمنين قبل أن يكون قانونا مكتوبًا. إننا هنا لسنا بإزاء حزب (مضاد للبابا) يقال إنه بشر بالحداثة فى مقابل حزب آخر (مناصر للبابا) يقاوم الحزب الآخر (كمـــا ذهب بعض المحليـــين، انظر: Santoro 2003 [1999] : 71-88). ولكن الـــذى

كان موجودًا هو صور من التأويلات- متداخلة أحيانا ومتعارضة أحيانا أخرى - للتراث، وهى تأويلات سوف تؤدى إلى فتح الطريق أمام قوى جديدة تصنع الحداثة.

وعلى المستوى السياسى، والذى شهد تشكل الدول الوطنية وإرساء دعائمها، يمكن للمرء أن يتحدث بيقين عن انهيار نظام الجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) ومع ذلك فعلى مستوى الأبنية الصغيرة للنظام الاجتماعى للمسيحية اللاتينية الأوروبية - تلك الأبنية التى تؤثر فى تشكيل الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها- على مستوى هذه الأبنية كان الوضع مرتبطًا بانهيار النظام. وإذا كان لنا أن نضع هذا المشهد فى عبارات فيبرية كلاسيكية، فإنه يمكن القول بأن عملية الخلاص قد بدأت تتحول إلى "الداخل" أو إلى العالم الداخلى، مع تركيز على قيمة المسعى الإنسانى فى تحقيق مملكة الرب على الأرض (Szakolczai 2001b: 356-60). ونحتاج هنا بلاشك إلى بعض التفسير والمراجعة لهذا المخطط الفيبري. ففى الوقت الذى كانت تتطور فيه المدن وتظهر الدول القومية، كان رجال الأكليروس قد بدأوا يتشحون برداء يكسبهم خصائص "المثقفين" intellectuals. ولم يعد هؤلاء يشكلون دعائم عضوية للجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى)، ولكنهم وجدوا هويتهم فى نطاق "تتحدد معالمه" بالتدريج. وكما أوضح ماكنتير بإقناع فإن عمل توما الأكوينى وتراثه أصبح مصدرًا أساسيًا لمثل هذه الهوية الثقافية المحددة، ولم يعد يمثل قلعة لتراث قديم (MacIntyre 1990 : 149-69). ويصدق ذلك من باب أولى على معارضى آراء الأكوينى، وأعداء السيطرة البابوية، ومن بينهم وليم الأوكهامى، الذى له أهمية على المستويين النظرى والسياسى.

ولقد اتفق على وصف التحولات العميقة فى النظام السياسى الاجتماعى الذى ساد فى هذه الفترة على أنها تشكل "الحداثة المبكرة"، التى امتدت من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، والتى ترتب عليها ظهور ملكيات قومية، ومستبدة أحياناً، والتى بدأت برامج جديدة لتعبئة موارد ضخمة، ولبناء هويات جمعية جديدة. ولقد سهل حدوث هذه التحولات ظهور محاولات تأويلية وخطابية وخيالية تراكمت فى تحديد مفهوم "حالة الطبيعة" بالنسبة للإنسان إذا ما ترك وشأنه، خائفا من الآخرين جميعًا، ومحكومًا بمشاعر الغريزة المرتبطة بالمحافظة على الذات. ولقد سمح هذا الاختيار النظرى الثورى بإعادة بناء مخطط العلاقة الثلاثية على نحو جديد، تلك العلاقة التى حافظت على استمرار شكل الرابطة الاجتماعية وعلى شكل النظام الاجتماعى السياسى منذ العصر المحورى.

والجديد هنا أن الجهود المبذولة فى إعادة الصياغة قد تمت فى غياب أصوات النبوة. وحتى منتصف القرن الثامن عشر كان هذا العمل يقوم على عملية أشبه بعملية جمع أحجار صرح محطم، وليست عملية بناء نظام جديد عبر خطاب "منظم" (انظر الفصل الأول). فعندما يظهر مبدأ جديد لتشكيل أو قيام النظام، كما فى حالة مكيافيلى وهوبز، فغالبا ما كان هذا المبدأ يتكون من خلال رفض المبدأ المحورى الذى اعتبر أنه حد من الإبداع غير المنظم للقوة السيادية. إن هذا العمل المرتبط بإعادة البناء قد تم من خلال أولئك المفكرين الذين أطلق عليهم إريك فوجلين "أصحاب النزعة الواقعية السياسية". إن هذه الواقعية لم تقلل من الموقف المتميز لهؤلاء المفكرين بل إنها عززت منه. إن سعى هؤلاء المفكرين نحو العثور على أساس تكوين الحياة الاجتماعية فى الفرد (كتكوين محورى) وفى القوى التى يتمتع بها (والتى اعترفت بها التراثات المحورية ولكنها استأنستها عبر العلاقة الثلاثية)، ومخاوف الفرد

(وهى مخاوف كانت معروفة بالنسبة للخطاب المحورى ولكن تم تسبيطها من خلال الوعود بالحصول على جزاءات عن العمل الصالح) كل ذلك جعل هؤلاء المفكرين يحققون شهرة بين الجماهير فى مجتمعاتهم، وهى شهرة لم تهتز أبدًا حتى من خلال العواطف الدينية القومية.

فلم يحاول أولئك الذين ناصروا الفكرة القائلة بفصل مدينة السماء عن مدينة الأرض - وكان من بينهم أنصار النزعة الواقعية السياسية من أمثال نيكولا ميكيافلى (١٤٩٦-١٥٧٢)، وتوماس هوبز (١٥٨٨- ١٦٩٧)، وبندكت إسبنيوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) - لم يحاول هؤلاء أن يولدوا توازنًا جديدًا بين هذين المجالين (يقصد الأرض والسماء) على غرار مافعل جلاسيان Gelasian فى بداية العصور الوسطى، ولكنهم سلموا بوجود قدر من عدم الاستقرار الدائم فى العلاقات بينهما. ويرجع ذلك إلى الحقيقة التى مفادها أن التمييز المتزايد بين "الدين" و"السياسة" والذى أسهم فى بنائه توما الأكوينى نفسه - لم يتواكب مع الآلة المحركة للحركات الاجتماعية الجديدة والتى اتخذت فى معظمها شكل التجمعات الدينية الاجتماعية، التى تم خلقها. لقد بدأت هذه الحركات تحديات سياسية للسلطات المؤسسة على أسس من عقلانية "الروح". وكما أوضح فوجلين فإن هذا النوع من التحدى قد اتسع مجاله فى العصر الحديث (Voegelin 19998a :131-214; Szakolczai 2001b).

ولقد أرسيت عبر العملية التى تكونت بها عقلانية الروح هذه فى عالم بدأ يعترف بشكل متزايد بالسيادة المستقلة للسياسة كقاعدة للدولة الحديثة، أرسيت عبر هذه العملية المقدمات الأولى لما نسميها الآن "بالأصولية". فمن الواضح أن هذا الميل قد ظهر كمكون أساسى لدى هؤلاء الذين يعارضون النظام الجديد. ومن الناحية الأخرى فإن "الاكتشاف التدريجى للمجتمع"، والذى نجد بذوره الأولى فى نظرية الأكوينى، يحمل فى طياته وعيًا جديدًا

بالآليات المادية لتأسيس الرابطة الاجتماعية. ومهما تكن الصياغة الجديدة التى تبرر وجود هذه الرابطة، فإن الأسس التى تكمن خلف النظام كان يجب عليها، من ناحية الشكل وليس المضمون، أن تتبع الصيغ المحورية الموروثة. لقد تبلور هنا مفهوم "الفردية" ومفهوم "الاجتماعية" فى نفس اللحظة التى أصبحت العلاقة بينهما أكثر تعقيدًا، وأصبحت تتطلب أشكالا من القوة لضبطها.

وأحاول فى هذا الفصل أن أكشف عن بعد هام ومبكر فى التنوير الأوروبى، وهو جانب "محورى" أيضا وبالضرورة. وبشكل أكثر تحديدا، فإنى أحاول أن أثبت كيف أن مظاهر الدقة فى النسق الذى قدمه الأكوينى، وهو النسق الذى يشكل النموذج النظرى المثالى للنهضة المحورية فى عصر المسيحية اللاتينية، أحاول أن أثبت أن هذه المظاهر للدقة لم تمح كلية حتى من قبل الحركات والمفكرين الذين انطلقوا من الإصلاح البروتستانتى. لقد كانت التأثيرات التوماوية ما تزال قائمة فى الجامعة الكالفنية المشيخية – التى كانت تعلم فى منطقة إسكتلندا حتى القرن الثامن عشر (MacIntyre 1988 : 209-40). كما أفترض أيضا أن الأعمال التى قدمها أصحاب النزعة الواقعية السياسية وخاصة أفكار هوبز، والتى تمثلت عملية المحو التى قاموا بها للرابطة المحورية فى العلاقة الجمعية لم تكن ترتبط بمحو الموروثات التصورية للتحولات المحورية الأولية، بل كانت ترتبط بالتفكك الذى كان يحدث فى العالم العام نفسه والذى كان رجال الأكليروس يمارسون مهامهم فيه. وكما لاحظ فوجلين، بالإشارة إلى هوبز وكل المفكرين الواقعيين العظماء فى هذه الفترة حيث كتب يقول:

> "عندما تتفكك الحضارة ويهرول البشر للبحث عن مأوى فى أجزائها المتفرقة.. فإن الفكر الواقعى سوف يستنتج من شظايا

الواقع وربطه بأفكار كونية مطلقة، نتيجة مفادها، أن هذا العالم الأوسع سوف يصبح عالما خاصا. إن مسألة البحث عن العام قد تحددت على نحو دائم من خلال ما يثيره الزمن فـي جوانبـه الاجتماعية. إن المفكر الواقـعى يصبح هنا شخصًا خاصًا لأنه لا يملك شيئا عاما يستطيع أن يعرض فيه ما يلاحظه فى العالم الأوسع دون أن يبدى قدرًا كبيرًا من الامتعاض الذى يمكـن أن يؤدى إلى صور من الشعور بالخزى أو الاضطهاد أو المـوت، كما فى حالة سقراط" (Voegelin 1998b: 59-60).

وبعبارة أخرى، فإن المفاهيم المحورية كانت ما تزال مـؤثرة ولقـد تعرضت لتغير راديكالى من جانب المفكرين الجدد والحركات الجديدة، وفى نفس الوقت فإن قيمة المفاهيم الأساسية الكامنة فى الأفكار التقليدية للتفكيـر العام كان عليها أن تكيف نفسها فى مجال مستقل ومحدد للقيمة، أعنـى بـه "المجال الخاص". وفى المقابل فإن الإصلاحيين الدينيين فى القرن الـسادس عشر، بقيادة لوثر وكالفين، قد سعوا إلى تأسس دعائم جديدة لنظام تختفى فيه المؤسسات الكنسية. وكما ذهب فوجلين فإن هذه المحاولة قد فـشلت علـى المستويين النظامى والفكرى، وأدت إلى صور أكبر من التـشظى، ودفعـت بالحركات الروحية لأن ترتمى فى أحضان صور القوة البازغـة، وصـور الضبط والتحكم التى ولدتها المجالات السياسية المستقلة التى تسيطر عليهـا الدولة (Voegelin 1998a : 217-68). ولقد ترتب على هـذه العمليـة ظهـور موجات من الأصولية السياسية والدينية (كانت أكثر ظهـورًا عنـد أوليفـر كرومول Oliver Cromwell فى مفهومه حول "الثورة التطهرية"، وهـى أول "الثورات الكبرى" فى العصر الحديث) أو مـا أسـماه فـوجلين "الـديانات

السياسية": تلك الحركات والتشكيلات التى ظلت مكتومة أو مستأنسة عبر ألفيتين من الهيمنة المحورية.

ولقد عرف الواقعيون العلمانيون هذه العملية التى يتم بمقتضاها قيام حوار مساومة بين تفسيرات جديدة للدين وتكوينات سياسية جديدة. لقد حاول كل من ميكيافيللى، وهوبز، وسبنوزا أن يعيدوا خلق مبدأ التماسك الاجتماعى فى عالم تتعدد فيه القوى الجديدة التى لكل منها نزعاته الخاصة. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكونوا منفصلين بعضهم عن البعض الآخر فى وقتهم، وأن يتهموا جميعًا بالإلحاد واللاأخلاقية، لكونهم حاولوا أن يشخصوا الرابطة الاجتماعية ويعيدوا بنائها من منظور غير تقليدى، مع حرصهم على رفض أى فهم إصلاحي للدين. ولقد كان موقف هوبز موقفا لا تفاوض فيه، ففى الوقت الذى أكدت فيه المسيحية على أن العلاقة الثلاثية بين الأنا والآخر والله تضمن تماسك كل البشرية، فإن نزعته الذرية الأخلاقية، لم تؤكد إلا على الطابع المضلل للمؤسسات الإحسانية فى النظام الاجتماعى العام. لقد كان على هوبز أن يقوم بمهمة إعادة بناء مبدأ النظام دون الرجوع إلى فكرة المحبة (بالمعنى الأوغطسينى)، التى تقع خارج حدود المنافع المتسقة للمثلث المحورى الذات – والآخر – والله. ففى اعتقاده أن الكائنات البشرية تفهم على أنها قبائل منعزلة تشكل جزر مفككة لا يجمعها إلا العدواة والخوف المتبادل (Voegelin 1999: 47-72). ويوضح تصور هوبز لحالة الطبيعة نمط المجتمع الأفضل الذى لا يعترف إلا بالمصالح الخارجية للأداء الفعال (انظر الفصل الأول) والذى يدخل أعضائه فى منافسة دائمة وحادة لتحقيق هذه المصالح (MacIntyre 1984 [1981] : 196).

وتكمن ميزة هذه الرؤية المروعة فى وضوحها. فعلى عكس الآراء التى تبناها مفكرون عاصروا هوبز أو آخرون جاءوا بعده، من أنصار

الأفكار التعاقدية، والذين شكلوا غطاءً أيديولوجيا لتكنيكات وعلاقـات القـوة الجديدة المتضمنة فى الدولة الحديثة، فإن هوبز، مثله مثل كثير من المفكرين الواقعيين من نفس الفترة، قد وجه لطمة مميتة للتفكير العام وما يرتبط به فى غايات. وكما لاحظ فوجلين:

> "إن هوبز كان واضحًا وضوح الشمس فى قوله بأن الإنسان قد اتهم لأنه لم يجد سندًا له فى هذه الحياة، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد شىء اسمه الغايات العامة (أو المصلحة العامـة). فالنتيجة المرعبة لغياب الثواب الإلهى هى أن يـسعى الإنـسان عبر شعوره بالوحدة والضعف إلى خلق صورة عن قوته الكلية (Voegelin 1999: 63).

إن الشىء الجديد هنا هو الخوف من الموت. فمن المتوقع من واقعـى حتى النخاع مثل هوبز أن يذهب إلى أن العقل فى حد ذاته يتسم بالـضعف وقلة الحيلة، وهو لا يملك شيئًا مسايرًا فى ذلك جرويتس Grotius – سـوى القدرة على "المحاسبة". إن الحساب الذى يمكن أن يقوم به العقل يتجه به نحو المواجهة مع العالم الخارجى وتأمل المخاطر التى يمكن أن تواجهها الـذات لتجنب الموت العنيف الذى يمكن أن يحدث على يد الآخر. إن فقدان الإنسان "للمصلحة العليا (الهدف العام) يجعله يبحث عن الموت عبر "الشر الأعلـى" الذى يعمل ضد المصلحة العليا أو الأهداف العامة. ومن ثم فإن القوة المطلقة التى تمارسها الدولة (الوحش أو التنين) على الأشرار ليـست فقـط خيـارا سياسيًا ممكنا أو مطلوبًا من بين خيارات عديدة للحكم، ولكنه النتيجة المنطقية لعملية محاسبة القوى الإنسانية المدمرة التى يجب أن توقف لـضمان الـسلم المدنى والحياة الاجتماعية (المرجع السابق: ٧١).

وفى الوقت الذى لم يترك فيه تشخيص هوبز الدقيق والغريب فى نفس الوقت مجالاً للمناقشة فقد فصل نفسه عن لغة الخطاب المحورى، أما سبينوزا قد قدم مدخلاً أكثر انفتاحًا، يقيم وشائج صلة مع التراث، حيث يعتبر وريثا لتراث فلسفى أكثر تركيبًا. وكما ذهب فوجلين فإن سبينوزا وهو ابن لأسرة يهودية من السفادريم(*) استقرت فى أمستردام بسبب الاضطهاد الكاثوليكى فى الأندلس، "قد أعاد البحر المتوسط مرة أخرى ليضخ أنفاسه فى الفكر الغربى" (المرجع السابق، ١٢٦). فقد جمع سبينوزا عناصر من هنا وهناك، بعضها يرجع صداه إلى الرؤى الفلسفية الإسلامية والتأملات الدينية العقلانية – والتى هضم معظمها الفقهاء المسلمون (انظر الفصل الرابع) – مقدمًا بذلك إعادة تفسير أصيل للعلاقة بين الفردية والاجتماعية. فالله عند سبينوزا يمثل الجوهر الكلى، وهو يتوحد مع الطبيعة، وليس له أية صفات بشرية. أما الإنسان فإنه لا يستطيع إلا إدراك طبيعته الخاصة وأن يسعى إلى تحقيق المصلحة بشراكة مع الآخرين من بنى البشر. وبالنسبة له، فإن المجتمع السياسى يجب أن يبنى على فكرة أن البحث عن المصلحة يشتمل على أكبر عدد من البشر (المرجع السابق: ١٢٨).

لقد ربط سبينوزا عناصر أساسية مشتقة من التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وذلك من أجل تأسيس تآلف نظرى ثورى. ومن المثير حقا أنه لم يفهم الله أو الإنسان كشخصية- وذلك على عكس المدارس الدينية التقليدية وأيضًا على عكس العلوم الأنثروبولوجية الحرة الحديثة (انظر الفصل السادس). إن مفهوم الايمان هو المفهوم الرئيسى الذى يقيم من خلاله الإنسان الحياة الخيرة. فالشخصية البشرية قد تم محوها من خلال الخبرة التى

(*) اليهود السفارديم (سفرديم) هم اليهود الشرقيون وهم يختلفون في المذهب عن اليهود الغربيين أو (الأشكيناز). (المترجم).

يمر بها الإنسان كموجه فى بحر الضرورة الطبيعية والنظـام المقـدس. إن مفهوم سبينوزا حول الايمان لا يمكن ترجمته بسهولة إلى أى لغة أوروبيـة حديثة. وكما لاحظ فوجلين، فإنه يعنى ببساطة الإسلام، أى الاستسلام القـائم على الثقة لله تعالى (المرجع السابق: ١٢٩)، هذا على الرغم من أنها قريبـة إلى الإسلام بالمعنى الذى فهمه الفلاسفة وليس بالمعنى الذى فهمـه علمـاء الدين (انظر الفصل الرابع). فمن الواضح تماما، أن هذه الرؤيـة لا تعتمـد على مفهوم الغايات بالمعنى المحورى، ولكنها تسعى إلى إعادة بناء ثـورى وتدريجى لنمط جديد من الغايات. إن توما الأكوينى قد نظر إلـى الكائنـات البشرية على أنها جماهير متعددة ولكنها ليست متفرقة (أو غير متكاملة) كما ذهب هوبز.

فالكائنات البشرية، مثلها مثل الكائنات الطبيعية، توجـد فـى تعـددها بإرادة الله، ومن ثم فإن طبيعة قدرتها على الفعل ونطاق هذه القدرة ترتبطان بنفحات القوة التى تستقبلها من الله. ومن هذا المنظور فإن الخطاب القانونى الحديث حول "الحقوق" لم يكن سوى اختراعًا مبسطًا، فلـم يكـن إلا تعبيـر رمزى أسطورى غير قادر على أن يستوعب القدرة الإنسانية علـى الفعـل والاتصال. حقيقة أن البشر بحكم تكوينهم هم جماهير يكتسب كل منهم الثقة من الله بشكل فردى، ولكن مشكلة الأمر بالصواب والنهى عن الخطأ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) لا يمكن أن تحل بالنظر فى أدلة ترتب هـذه الأوامر والنواهى، ولكنها تحل فقط عند اللحظة التى يصيغ فيها الأفراد قوتهم الفردية فى قوة عامة (جمعية). ومن ثم فإنهم يضعون قواعد تنظم العلاقة بين الأنا والآخر، وهى قواعد تمتد إلى الحياة الجمعية للجماهير الأوسع. فالفكرة الهوبزية حول الإنسان كقوة برية معزولة ليست فقط فكرة غير مقبولة على المستوى النظرى – طالما أن البشر هم الذين يجمعـون قـوتهم– ولكنهـا

تتناقض مع حياة العقل والأمن والطمأنينة. ولقد كان سبينوزا جديرا بحق عندما دافع عن فكرة للمصلحة العامة (الصالح العام) بوصفها منتجا للاختيار الحر للمشاركة فى القوة، فى الوقت الذى لم يرفض فيه فكرة المشاركة فى المصلحة العامة التى يعتبر أنه جددها بشكل جذرى. فهذه الفكرة لا يمكن محوها طالما أن الأهداف الإنسانية (البشرية) الجديدة تقوم على تحقيق حياة فاضلة يحكمها العقل والتسليم القائم على الثقة بالله. ويرتبط بذلك أن يكون الجسد السياسى هو متغير يعتمد فى وجوده على تدفق وجود البشر وقدرة القوى البشرية على أن تخلق التوازن الكافى والخلاق فيما بينها، أى بين قواها وقدراتها على أن تفعل وأن تتصل (المرجع السابق: ١٣٢).

لقد رأى سبينوزا بوضوح أن الفتن التى سادت الحضارة المسيحية فى العصر الوسيط، لم تحقق شكلاً جديدًا من الحرية، بقدر ما أدت إلى إثارة العواطف الطائفية فى شكل نزعات حقيقية نحو القوة. لقد أدت نزعته الصوفية المستمدة من "اليهودية –الإسلام"، حول العقل والضبط (وهو رأى لا يعترف به أغلب المعلقين مع استثناءات قليلة: مثل Struss 1965; Albiac 1987)، تلك النزعة التى اقترحها باعتبارها المفتاح الرئيسى فى تحقيق التوازن بين القوى لتحقيق السعادة للجميع، كانت بمثابة الصورة التى تقف على طرف نقيض مع الغضب الطائفى الذى أشعلته الإصلاحات البروتستانتية (Voegelin 1999: 131). ورغم كل المزايا التى تمتعت بها رؤيته، إلا أنها ظلت حبيسة الدوائر النخبوية. فمن وجهه نظر سبينوزا فإن الإيمان بأن الله هو الذى يجسد المصلحة العليا يمكن أن تتحول إلى فكرة خاصة مع نمو الأخلاق الفردية (المرجع السابق: ١٣٦)، هذا إذا لم يتم إعادة بناء مجال عام عبر تجميع القوى الإنسانية. إلا أن هذا الاقتراح الأخير قد ظل غير متطور (فى فكر سبينوزا) فالمدخل الجديد (الذى قدمه) لم يكن قادرًا على أن

يستوعب العواطف الدينية التى صاحبت بدايات الحداثة، وهـــى وإن كانـــت احتكرت من قبل إصلاحيين مستقلين ظهروا تباعًا، إلا أن جذورها الأولـــى ارتبطت بمشاعر الشرائح الحضرية التى كانت فـــى حالـــة نمـــو مـــستمر وارتبطت بعملية التحديث الاقتصادى الاجتمـــاعى التـــى أعـــادت صـــياغة الفضاءات الهامشية والحدية التى غذت الحركة.

وعلى مستوى تفكك السرديات التراثية، فإن سبينوزا قد ذهـــب إلـــى القول بأن صورة الله المتعالى هى صيغة أنثروبولوجية ظهرت عبر الخطاب الإنجيلى الوعظى، وعبر الكلام النبوى، وهى صورة مكافئة للفكـــرة التـــى ظهرت فى العصر المحورى والتى تقول بأن الكـــون الأخلاقـــى (الواحـــد) تحركه إرادة متعالية. ويترتب على ذلك أن ينظر سبينوزا – ومـــن ورائـــه فيكو – إلى البنية الأساسية للقانون كمنظم للمجتمع البشرى وكمؤسس للـــنظم المدنية، إن ينظر سبينوزا إلى هذه البنية على أنها مـــن إبـــداعات الخيـــال البشرى ومن إبداعات القصدية والقوة، فى الوقت الذى يذهب فيه إلى أن هذه العوامل ترتبط ارتباطا متغايرا بالتراث وبالوحى (Preus 1989: 90). فالـــدين ليس إلا خطاب نبوى يساعد القوى الإنسانية على أن تتوصل إلـــى القواعـــد والنظم السياسية والاجتماعية.

ويعكس هذا المنحى رفض سبينوزا لما أصبح بعد ذلك سلاحا رئيـــسيا فى الترسانة المفهومية لبعض التيارات المؤثرة فى الفكر التنويرى المتأخر، تلك هى فكرة "الدين الطبيعى". ومن وجهة نظر سبينوزا فإن هذه الفكرة تعد فكرة عبثية لأن الدين يتم تأسيسه من خلال القوة البشرية والإبداع البـــشرى. فالدين لم يكتب بواسطة الله فى عقل الإنسان كجزء من الأسس التـــى تقـــوم عليها "الأفكار المشتركة". وسوف يكون موقف فيكـــو مـــن هـــذه القـــضية الأساسية موقفا أكثر نضجا وسوف يسهم فى توضيح كيف أن الدور الـــذى

لعبه فى إعادة تأويل القيمة المحورية، أعنى فكرة الله المتعالى، كان ضروريًا لتأسيس مفهوم الكلى المشترك (العام) فى المجتمع الحديث. ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن نفهم التنوير المحورى الذى ساهم به فيكو دون أن نقدم إعادة تقيم نقدى للفكرة التى طرحها سبينوزا والتى اعتبرت أن الدين هو خطاب نبوى.

لقد ذهب سبينوزا إلى القول بأنه لكى نحكم على صدق الدين، فإن المرء يجب أن يقيم قدرة الدين على أن يقيم العدل والمحبة، وهما لا يوجدان بشكل واضح فى حالة الطبيعة – وهنا يوافق سبينوزا هوبز تماما (Preus 1989 : 90-91) فى القول بأن صدق الدين يكمن فى تأثيراته الاجتماعية. فالدين يتم تأسيسه على نحو براجماتى لكى يتوافق مع خيال العامة يغرس فيهم الميول الفطرية التى تعمل بمثابة الملاط للرابطة الاجتماعية. أما اعتراف سبينوزا بالوحى فقد جاء فى شكل خيال نبوى وخطاب وعظى، له فضل التأسيس، ومن ثم فإن كلا من الدين والمجتمع لم يكن لأحدهما أن يظهر من خلال العقل التأملى فقط. فالدين عند سبينوزا يتأسس تاريخيا على خطاب نبوى يحاول أن يؤسس للعدل وأن يجعله يتوافق مع الحاجات العملية لعامة الناس ومن ثم فإنه يؤسس لفكرة الصالح العام.

إن هذا المنحى هو منحى علمانى، حيث يفهم الخطاب الوعظى المرتبط بالإيمان على أنه محادثة بين الفاعلين البشر وأنه ليس بحاجة إلى أن ينسب، بشكل ثيولوجى إلى الله، الذى يعد وجوده حقيقة لا مراء فيها، على أنه يمثل المحرك الأول غير البشرى للقوة البشرية. وتتضمن هذه الرؤية أيضا القول بأن السلطة التى تستخدم فى هذا الحوار تعد سلطة شرعية طالما أنها التزمت بوظيفة الخطاب الدينى ولم تنحدر إلى نشاط استغلالى مرتبط بمعتقدات خاطئة، والذى يطلق عليه سبينوزا الخرافة والتى اعتبرها مصدرا

للنزعة المتشددة المهرطقة. لذا فإن رفض سبينوزا لفكرة الكهنوت فى كل الديانات ترجع إلى اعتقاده بأن هذا الشكل من التركيز المؤسس للسلطة يعمل على الإسراع بنمو الخرافة. أما النبوة، من ناحية أخرى، فيجب أن تؤخذ بجدية على نحو مختلف فهى "تشكل معرفة عامة" (Spinoza 1951 [1670] : 13).

ومن هنا فإن سبينوزا، وكأنه يتنبأ بفيكو، قد حدد الأصل العام للنظم الاجتماعية والدينية. فقد بدأ كلا المفكرين من القول بأن المنافع الاجتماعية والضرورات الاجتماعية شرطان للسعى البشرى وللقوة البشرية الخلاقة. ويتفق هذا المنحى أيضا مع الفكرة التعددية التى قدمها الشاطبى عن المصلحة أو المصالح والتى كان لها كما أوضحنا فى الفصل السابق، معنى أكثر تحديدا من كلمة "المصلحة العامة" common good إن كلا المفكرين المحدثين كانا مازال يتعاملان مع نمط تفكير عملى للقوة البشرية، التى يجب أن يعاد تعريفها كلية طالما أنها ترتبط بوشائج صله مع المفهوم القديم حول الأهداف. إن هذه العملية ما تزال تقوم على أرض غير صلبة فى فكر سبينوزا (انظر: Tosel 1985). فبينما كان واضحا لديه أن الحكم بواسطة الخوف لا يمكن أن يؤدى إلى تعاون بشرى مستمر لتحقيق المصلحة العامة، فإنه أوضح فى نفس الوقت أن الضرورة التى تدفع الفاعل البشرى لأن يطور وعيا داخليا بالمنافع المشتركة والضرورات المشتركة ومن ثم فإنه يطور سلوكه الاجتماعى. ويتطور هنا الوعى إلى نوع من الناتج الذاتى الأخلاقى، ينتهى إلى البحث عن المصلحة العليا، والتى يركز عليها الدين فى نداءه إلى الجماهير (Preus 1989: 91). وهنا نجد صدى واضحًا للمنحى الذى تبناه الفلاسفة المسلمون (انظر الفصل الرابع).

وما يزال العمل الذى قدمه سبينوزا يعانى من درجة عالية من عدم التحديد السوسيولوجى فيما يتعلق بالعلاقات بين القوة الإنسانية والضرورة،

والإبداع المتواصل للفعل الاجتماعى والاتصال. ولقد عمل جيامبايستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) على تحويل الاهتمام فى تحليله نحو مستوى ظل غير ممثل فى كتابات المفكر الألمانى. فقد نظر فيكو إلى الطريقة التى يمكن بها للحس العام المشترك أن يفهم ضروريات الحياة الاجتماعية ومنافعها، وهو الحس المشترك الذى يوجد قبل حالة التأمل وقبل العقل أو حتى قبل اللغة، وهو حس ضرورى لأى قدرة بشرية لكى تتمكن من الدخول فى ترتيبات تعاقدية وأن تعرف ما يرتبط بها من "حقوق". لقد كان فيكو يبحث عن أساس جديد للرابطة الاجتماعية، ومن ثم فقد فهمت آراؤه - على عكس "القديس" (العلمانى) سبينوزا- على أنها آراء لرجل كلاسيكى تقى، على الرغم من أن البعض الآخر قد فهم هذه الآراء على أنها نابعة من مفكر ثورى يرتدى عباءة الإصلاح. لقد خطى فيكو خطوة جديدة نحو إضفاء الطابع العلمانى على مفهوم الغايات وذلك بالبحث فى نقاط الضعف ونقاط القوة التى ظهرت عند سلفه الألمانى (Morrison 1980; Store 1997: 302-5).

لقد ذهب فيكو إلى القول بأن مؤسسى الحضارة البشرية لم يكونوا من الفلاسفة ولا من الأبطال المحورين للخطاب النبوى، فهؤلاء وأولئك كانوا يوجهون خيالهم لمسايرة الجماهير الذين يخاطبونهم. فالخطاب لابد أن يتأسس على شكل سابق وقوى من أشكال المعرفة. ومن ثم فقد رأى فيكو أن مؤسسى المجتمعات البشرية والدين ما هم إلا "شعراء"، إن ما يعرف هو أن هؤلاء لا يعرفون بإنتاجهم شكلا معينا من الفكر ولكنهم يعرفون بتأسيسهم لأفكار حول المصلحة العامة من خلال فهمهم الخيالى لضرورات الحياة الاجتماعية ومنافعها (Preus 1989: 92). وبعبارة أخرى، فإن الضرورات والمنافع يجب أن تفهم أولا على مستوى الخيال والإبداع، وذلك قبل أن يتم تحقيقها عبر الفهم بين بنى البشر، يساعدهم فى ذلك خطاب أخلاقى جاء به الأنبياء أو الخطاب العقلانى للفلاسفة.

ولقد حاولت فى هذا الفصل أن أعمق تحليل نظرية فيكو فى الحس المشترك على أنها اللبنة الضرورية التى بناء عليها أعاد فيكو تأسيس نمط محورى جديد للفكر العام. ويعد المنحى الذى تبناه منحى "تنويريا" لأنه اكتشف الطابع الزائف (المصطنع) للرابطة الاجتماعية، فى الوقت الذى اعترف فيه أيضًا بالدور الذى لعبه الخطاب المحورى وما قبل المحورى فى إنتاجها. ولقد أفاد فيكو من التأثير التحررى – وعلى المستوى المنهجى أيضا- من فكرة العقل كصفحة بيضاء التى جاء بها المفكرون السياسيون الواقعيون المحدثون، وفى الوقت ذاته فقد استقى مصادره النظرية والجدلية من التراثات المحورية وحولها إلى علم جديد new science (وهوعنوان كتابه الرئيسى) للرابطة الاجتماعية، وللمجتمع ولدور الدين فى كل منهما. ومن ثم فإنه يمكن أن نعتبر فيكو واحدًا من المؤسسين الأساسيين للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص (Hösle 2001: 89)، وخاصة "علم الاجتماع الحضارى التاريخى المقارن" (Nelson 1976). لقد تم الاعتراف بأهمية إسهامه فى دراسة تاريخ الفكر الأوروبى الحديث، بأشكال متعددة، خاصة من قبل مفكرين اجتماعين معاصرين من أمثال هوركهيمر، وهبرماس وعلى وجه الخصوص آبل (١٩٧٨ [١٩٦٣]). لقد كان فيكو يمتلك القدرة النادرة على أن يكون ناقدا ثقافيًا ومنظرًا حضاريًا فى نفس الوقت.

لقد تشكلت معرفة فيكو من خلال معرفته العميقة بمفكرين من أمثال أوغسطين والأكوينى، كما استفاد ايضا من معرفته باللغة الإغريقية وبالإنسانيات الكلاسيكية المكتوبة باللغة اللاتينية (لقد كانت نابلى، وهى المكان الذى ولد وعاش فيه كل حياته، المدينة الأكبر فى أوروبا الحديثة التى تجمع بين الأصل اليونانى والتراث الرومانى)، هذا فضلا عن قراءته التراث المكتوب والخاص بالنبوة الإنجيلية، وهو يشترك فى تلك الأخيرة مع

سبينوزا. لقد أسس فيكو بناء على هذا التوليف بين المعرفة الكافية بالتراث المحورى والمشاركة الملتزمة فى المناقشات التى أسست للعلوم الحرة والتى ربطت الدارسين الأوروبيين فى القرن الثامن عشر فى مجال عام فكرى متجانس، وبذلك فقد كان فيكو مهندسا لمدخل جينولوجى للحداثة يتسم بالمهارة والوعى. لقد حاول المنحى الجينولوجى لفيكو أن يكشف عن أوجه الاستمرار - عن طريق المنحى الاسترجاعى - بين الطابع العلمانى للحداثة السياسية، والتراث المحورى والدور الذى لعبه الدين والمؤسسات الوثنية قبل المحورية. لقد كان تفكيره تحليليا وتشخيصا. ومن ثم فقد حذر ضد ما رآه خطرًا لبربرية جديدة تسعى إلى الاتصال المجرد والتأمل المتمركز حول الذات والذى ارتبط عند فيكو بالحداثة الديكارتية (Miner 2002).

وعلى الرغم من أنه كان يعارض دائما أولئك الذين يتبنون أفكار سبينوزا من معاصريه والذين كان يرى فيهم تنويرًا للمداخل الفكرية الديكارتية، على الرغم من ذلك إلا أنه ورث عن سبينوزا عنصرين حاسمين فى الفكر الاجتماعى والفلسفى: وجهة النظر القائلة بالعلاقة الوثيقة بين الدين والمؤسسات المدنية، والانشغال بصور الاستمرار والانقطاع فى العلاقة بين الخيال والخطاب العقلانى. لقد أوضح منحى فيكو باستمرار حتمية الانقطاعات وضرورة قيام مناهج جديدة للتحليل تقودها رؤية سوسيوأنثروبولوجية ومنظور تاريخى. وقد أعلن فى كتابه العلم الجديد scineza nouva هذا الطموح متمثلا فى عنوان الكتاب. وبصرف النظر عن ضرورة الجديد، فإن ما نحتاج إلى شرحه هو معنى هذا "العلم". وبالنسبة إلى فيكو فلم يكن هذا المعنى قاصرًا على النظرية فقط، بل الممارسة نفسها لنمط جديد من فهم الحياة الاجتماعية والإنسانية (Mazzotta 1999 : 60). ولقد كان فيكو هو المفكر الأوروبى الأول الذى يركز على أهمية أن نضع الممارسات الخاصة

بجماعات اجتماعية معينـــة فـــى ســـياق تـــاريخى وأن نـــستخلص القيمـــة الاسترشادية من مظاهر الاستمرار والانقطاع فى تطور المجتمع البشرى.

إن البرنامج الذى قدمه فيكو لم يكن فقط بمثابة البيان المضاد للمنحـــى الذى تبناه الواقعيون السياسيون من أمثال ميكيافيللى وهوبز وسبينوزا، ولكنه كان أيضًا بديلاً للرؤى التى قدمها أنبياء الحداثة من أمثال جواردانو برونـــو Giordan Bruno وفرانسيس بيكون. لقد أراد فيكو أن يوضح أوجه القـــصور القائمة فى الإمكانية السوسيولوجية: لنظرية حول العالم الاجتمـــاعى كعـــالم تحكمه صور من انتهاكات القوى المطلقة وصور من المحاكاة واللامحاكاة. كما أنه كان يريد أن يرفض تلك الرؤى الجديدة التى تأسست فيها ادعـــاءات الحرية على أساس ميتافيزيقى واضح، كما فى آراء ابـــن وطنـــه ورفيقـــه جواردانو برونو، وهو واحد من الذين يعدون شهداء للعقيدة العلمانية، وفـــى الإيمان بالقوة المطلقة للفاعل البشرى. أما استراتيجية فيكو فى كتابه "العلـــم الجديد" فقد أوضحت ضرورة وجود خطاب جديـــد يـــضاهى مـــن الفكـــرة المحورية حول التفكير العملى ويوفقها مع الفكرة الحديثـــة حـــول الحريـــة (المرجع السابق: ٧).

من الخيال الشعرى إلى الخطاب العام مرورًا بالممارسة الفقهية:

يمكن القول بادئ ذى بدء أن فيكو قد رفض، مثله فى ذلك مثل معظم المفكرين الآخرين فى عصره، خاصة أصحاب النزعة الواقعيـــة الـــسياسية، رفض أن يؤسس نظريته على تحديد غامض وسريع لما هو "سياسى". لقـــد كان هذا الخيار جزءا لا يتجزأ من منحاه الجينولوجى، وهو منحـــى يعـــادى بحكم تعريفه التعريفات المصطنعة، التى لا تظهر الطابع المتحول والمعقـــد

لنظام المجتمع الإنسانى ولعملية التنظير حوله. ومن ثم فقد كان فيكو منشغلا بعمق بالمعانى التصورية الكامنة خلف مفاهيم مثل: الذكريات الرمزية والمعتقدات والأساليب الفكرية والنظم. كما كان واعيا أيضا بأن أى منحى لمعالجة موضوع بحثه، الذى هو أصل الرابطة الاجتماعية، يجب أن يتواكب مع حالة محددة احتلت ميدان السياسية لقرون عديدة. ولقد كان هذا المثال الجديد فى التاريخ الأوروبى والإنسانى هو حالة الدولة الحديثة وخاصة ادعائها بأنها تملك السيادة المطلقة (Mazzotta 1999 : 12).

ومن الخطوط العامة التى يقوم عليها رأى فيكو القول، من وجهة نظر تراث القانون الرومانى، بأن أصول النظم أكثر تعقيدًا مما يعتبره قصصا خيالية ساذجة يقدمها المنظرون المحدثون حول القانون الطبيعى - وأولهم المنظر القانونى الألمانى هوجو جروتيوس Hugo Grotius - أولئك الذين روجوا فكرة أنثروبولوجية أحادية الجانب وذكورية حول "الإنسان" وحول "طبيعته" كنوع من الفردوس المفقود. ويكشف جذر هذا الخلاف عن مناحى متباعدة بين فيكو وأصحاب نظرية التعاقد فيما يتعلق بالعلاقة بين القانون والقوة (Voegelin 1999: 91; Fasso 1971). إن فكرة فيكو عن العلاقة بين العقل العملى والممارسة النظامية هى التى جعلته يختلف اختلافًا جذريًا عن معظم المنظرين المحدثين حول القانون والسياسة والنظام الاجتماعى الشرعى. فلقد كان ينظر إلى الدولة الحديثة باعتبارها أداة قوة وحيدة لا يجب أن تترك لذاتها، كما لا يجب مقاومتها، وأن على الذات البشرية أن تكيف نفسها معها.

إن هذه الدولة بالنسبة إلى فيكو لا يمكن أن تكون مصدرًا لنظرية فى القانون والعدالة. ولقد كان هجومه على جروتيوس مبنيًا على اعتبارات منهجية تتعلق بوضع ظاهرة القانون فى مقابل الدولة، وضرورة أن نأخذ هذا

الوضع غير المتوازن بمزيد من التمحيص من الناحية الجينولوجية وليس من الناحية التبريرية. ومن ثم فإنه من غير المدهش أن ترتبط الغاية النهائية لكتاب فيكو حول العلم الجديد بالفقه القانونى، الذى كان ينظر إليه على أنه فلسفة للقانون، ونظرية للعدل، وتأمل منظم حول الطريقة التى تتكيف بها مع الدولة، ولم ينظر إليه قط على أنه نظرية استاتيكية غير نقدية حول قانون الدولة بالطريقة التى كتب بها الواقعيون السياسيون أو أصحاب نظرية التعاقد. لقد كان فيكو متشددًا فى إدانة المغالطة الأيديولوجية والمنهجية لغرمائه، وذلك بالتذكير بغياب الوعى الجينولوجى فى بدايتهم المتعسفة حيث كتب يقول:

> عندما نعرض لمذهبهم نجد أن الثلاثة الكبار الذين تبنوه - جروينتوس، وسلدن Selden، وبفندورف Pufendorf - كان عليهم أن يبدأوا ببداية الأمم، طالما أن موضوعهم يبدأ من هنا.. ولكن ثلاثتهم وقعوا فى نفس الخطأ بالبداية من الوسط، أى من مراحل متقدمة من عمر الأمم المتحضرة، حيث كان البشر فيها قد حققوا درجة من التنوير من العقل المتطور.. إننى أفضل أن أبدأ مناقشتى للقانون من أقدم نقطة فى التاريخ، من اللحظة التى ولدت فيها فكرة جوبيتر فى عقول مؤسسى الفكرة. إن الكلمة اللاتينية للقانون هى Ius وهى تحريف للكلمة الأقدم جوس Jous أو جوف Gov أو جوبيتر "Jupiter (Vico 1999 [1744] : 150).

منذ هذا النص القديم وعبر الطبعات المتتالية لكتاب "العلم الجديد" أوضح فيكو كيف تتطور المجتمعات من مجتمعات تحكمها العادة إلى مجتمعات يحكمها القانون، واكتسب البشر عبر هذا التطور مفهوما كافيا حول الفكرة المحورية للعدل أو ما يطلق عليه المفهوم اللاتينى aequum bonum

("بمعنى المصلحة العادلة أو الخير العام") القابل للتقسيم بالعدل، وهى فكـــرة حول المصلحة تقترب، وإن لم تكن تتوازى مع فكرة الشاطبى عن المصلحة (انظر الفصل الرابع). ومن هنا بدأ المنهج الجينولوجى عند فيكـــو، متتبعًـــا مسيرة التطور للرابطة الاجتماعية وأشكالها. إنها بذلك تـــشكل جينولوجيـــا للتراث، وليست جينولوجيا لإرادات القوة التى كانت مجرد طفيليـــات علـــى سرديات التراث. إن اختيار البداية من "أقدم نقطة فى التاريخ" هـــى حـــصن حصين ضد أى رؤية تعسفية لحالة الطبيعة تخضع لضرورات الحكـــم فـــى الدولة الحديثة. إن هذا الاختيار يفتح الطريق للبحث عن مـــصدر الرابطـــة الاجتماعية التى تتشكل بعيدا عن إرادات القوة، تلك الفكرة التـــى "اســـتولت على خيال الباحثين". إن هذا المصدر يمكن أن يرد إلى المجتمعات الأولـــى، التى تتوزع فيها الخيرات لا على أساس عشوائى، ولكن على أساس من فهم معين لمعنى الخير" (Miner 2002 : 44). إن جينولوجيا فيكو هى أيضا نوع من الفكر المؤسس على "التقوى" فهو: لم يـــستبدل إرادات القـــوة التـــى أكـــدها خصومه باندفاع مطلق نحو كل بداية، ولكنه اختار نقطة صفرية تأكد عندها البعد العملى للرابطة الاجتماعية، تأكد على نحو فعلى وليست علـــى نحـــو معيارى: عبر "حقيقة" الفهم بين الأنا والآخر، وهى حقيقة تفسر من خـــلال التركيز على العلاقات البين ذاتية ولا تفسر عن طريق الانخـــداع بمفهـــوم القوة، كمفهوم يعتمد على فكرة الاختراق الذاتى والاختزال حيث تشكل الأنا من ذاتها / ذاتية ثم تخضع الآخر لقوتها.

لقد نسج فيكو منهج هذا العلم الجديـــد حـــول الرابطـــة الاجتماعيـــة ومضمونه من سدى ولحمة القانون الرومانى وفقه القانون الرومانى. إن هذا العلم يحتاج إلى الجمع بين التمثيل الرمزى واللغة كـــشرطين لأى صـــياغة ولأى تأسيس للنظام، طالما أن اللغة تحفظ طبقات مـــن المعرفـــة والحكمـــة

مدفونة فى أحشاء التاريخ. لقد كان رد فيكو على الواقعيين السياسيين يمثل حركة واضحة من التركيز على مركزية سيادة الدولة إلى أولوية اللغة، والتى تعامل معها بطريقة "واقعية" وبحساسية مادية (Mazzotta 1999 : 33-44).

"إن كل الحروف الأولية للكلام تعبر فى تركيباتها الجوهرية عن منطق شعرى. وإن أكثر الأشكال ظهورًا فى الكلام، وأكثرها شيوعًا هو استخدام المجاز.. وتعتمد كل أشكال المجاز على تشبيهات بين الموضوعات الفيزيقية، ومنتجات التفكير المجرد، وهى ترجع إلى زمان كانت الفلسفات فيه فى بداية تشكلها". (Vico 1999 [1744] : 159).

إن موقف فيكو من نظريات الفلاسفة المتمركزة حول الذات، بما فيها نظريات فلاسفة القانون المعاصرين، هذا الموقف فتح الطريق نحو استكشاف أعمق للبعد الاتصالى فى الرابطة الاجتماعية. لقد افترض فيكو أن الحصيلة اللغوية الأولى التى أسست للغات اللاتينية والإغريقية قد تجمعت من خلال آلاف عديدة من الآلهة الطبيعيين فى بلاد الإغريق القديمة والبلاد اللاتينية القديمة (المرجع السابق: ١٧٧). ولقد ضمت هذه الآلهة، قبل أن تتحول إلى موضوعات للعبادة، أنماطًا من الفعل الاجتماعى والعلاقة الاجتماعية. لقد شكلت الرموز التخيلية الوسيطة بين الأشياء والحقائق من ناحية، وبين الكلام من ناحية أخرى.

لقد كان فيكو واعيا – فى مقابل "القصص الخيالية" التى قدمها أصحاب نظرية التعاقد – بالهوة الكبيرة فى التعقيد الاجتماعى بين العصر الذى يعيش فيه وهذه المصادر البعيدة للسلطة والقانون التى أسست للنظم المدنية والدينية. إن الوعى بهذه الهوة هو الذى ساعده على تطوير منحاه الجينولوجى. وعلى عكس أنصار المذهب الجينولوجى ممن جاءوا بعده

والذين نظروا إلى العقل العام على أنه مجرد غطاء لإرادات القوة، على عكس هؤلاء فإن فيكو قد التزم التزاما صارما بهدف إعادة بناء اصل العقل العام وتطوره داخل التراث. ولتحقيق هذا الهدف فإنه لم يأخذ آلة القوة للدولة الحديثة على أنها شيء معطى، ولكنه أكد على ضرورة أن تدرس جنبا إلى جنب مع تعقيدات الكلام العام عبر استخدام الألعاب اللغوية للتقليد، والذى ميز كثير من حساسيات عصر الباروك(*)، فى هذه الفترة. فالقوة المطلقة لم تعد شيئا مقدسا، ولكن يجب أن تفحص على نحو دقيق فى جوانبها المتعددة تلك الجوانب التى يرتبط الكثير منها بعدم التوازن ونقص البراءة فى استخدام اللغة (Mazzotta 1999 : 63).

ولم يصف فيكو الطبيعة البشرية للإنسان على أنها خيرة مثل الكُتاب المحوريين، أو على أنها شريرة مثل الكثير من المفكرين الواقعيين المحدثين، ولكنه ركز على الكشف عن جينولوجيا النظم الاجتماعية المدنية على أنها مصادر محتملة للعدالة. ويقف خلف هذا المنحى فهم جديد للتوماوية (نسبة إلى توما الأكوينى) آخذا فى الاعتبار حساسيات عصر الباروك: فالتفكير العملى phronesis هو فضيلة يتحلى بها العقل العملى الذى يعتمد على الحس الشعرى، الذى يدل على القوة الخلاقة للخيال، وهو يحتاج بالضرورة إلى ما يعبر عنه فى الخارج إما فى شكل مادى أو فى شكل العلاقة بين الأنا والآخر (المرجع السابق: ٢٢٥). ومن هنا فإن العلاقة بين الأنا والآخر تصبح أكثر واقعية، كما يستدمج بعدها الحوارى (انظر الفصل الأول) بشكل أكثر واقعية فى الصقل الرحب للعلاقات بشكل عام. لقد كان

(*) يشير عصر الباروك إلى الفترة الممتدة من سنة ١٥٥٠ إلى ١٧٠٠ فى تاريخ أوروبا. (المترجم)

الشعر بالنسبة إلى فيكو مدخلا عمليا وخياليا إلى فهم العالم حيث يجعل الرابطة الاجتماعية ممكنة، ومن ثم فإنه ينتج المؤسسات المدنية والدينية. إن الرابطة الاجتماعية تتسم بأنها إبداعية واتصالية: فالفاعلون يبنون أفعالهم على الأشياء، وهم يحتاجون إلى أساس مادى، كما أنهم يستخدمون صورًا مختلفة من العنف. إن مثل هذا الفهم يحول (يجعل) العداوة المظنونة بين البشر عداوة مطلقة – تلك العداوة التى تجنب الأكوينى الإشارة إليها عن وعى ولكنْ الفلسفة الإسلامية ورثتها من أفلاطون ونقلتها إلى الفكر الأوروبى الحديث من خلال سبينوزا – إن العداوة المظنونة بين الحقيقة التى يأتى بها الشعراء والأنبياء من ناحية، وبين الحقيقة التى يأتى بها الفلاسفة من ناحية أخرى، وبعبارة أخرى، فإن فيكو قد سلم بالقول بأن الفلاسفة يعرفون الواقع على نحو أفضل إذا ما اعترفوا بالبدايات الخام للأشياء وبالأصوال العنيفة لكل من الدين والمجتمع وعدم فهم أى منهما باعتباره إما منتجا من الله أو منتجا من عقل الإنسان.

لقد أضفى فيكو دورًا حاسمًا للشعر، وذلك لقدرته على تنظيم الأصوات غير المتجانسة للخبرة وهو الشرط الأول لتجاوز المصلحة الخاصة (المرجع السابق: ٥٧). فالاتصال والفهم لا يكونان ممكنين دون القدرة الشعرية (الطاقة الشعرية). ولقد عبر فيكو من خلال هذا الرأى طريق أفلاطون، وهو واحد من الأبطال فى العصر المحورى ممن رفضوا الشعر بشكل مباشر لصالح الفلسفة. ولقد رأى فيكو أن الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون هو أنه بحث عن أصل العدالة فى تأملات الفلاسفة، ولم يبحث عنها فى الحكمة الضجة لدى الإنسان الأول (المرجع السابق: ١٣٥). ومع ذلك فقد مدح كتاب العلم الجديد رأى أفلاطون فى العدالة بوصفها مصلحة عليا، بل إنه عمل على

تخليصها من أشكالها المجردة (بالمعنى التعليمي والقانوني والسياسي) وتقريبها إلى خصوصيات العالم الاجتماعي غير المتجانس والمنقسم على نفسه (المرجع السابق: ٩٨). إن البشر يعرفون عالم المجتمع المدني لأنه ينسج من خلالهم، ولكن هذا الشكل من المعرفة كان في بدايته معرفة شعرية، ويعد هذا نقدًا، ليس لأفلاطون فقط، ولكن لبيكون أيضا الذي اعتمدت نظرته الفلسفية حول القوة المطلقة على أشكال من المعرفة تقع بالضرورة خارج الحقل الشعري (المرجع السابق: ١٠٠).

إن اللب النظري لكتاب العلم الجديد لـ فيكو، الذي تحدى ملك الفلسفة القديم (يقصد أفلاطون) وأمير العبادة الحديثة للعلم (يقصد بيكون)، إن اللب النظري لهذا الكتاب يكمن في القول بأن القادة الشعبيين للشعوب القديمة قد تحدثوا بلغة شعرية وعبر علامات. ولقد أكد سبينوزا على ذلك عندما ذهب إلى القول بأن "أولئك الذين اعتبرتهم الشعوب من المجادلين وأصحاب القول كانوا أنبياء حقيقيين" (Spinoza 1951 [1670] : 52). ولقد ذهب فيكو إلى أبعد من ذلك عندما وصف هؤلاء الشعراء/ الأنبياء:

> "لقد أطلق على هؤلاء لفظ الشعراء، والذي يعني في اللغة اليونانية المبدعين، وذلك لأنهم كانوا يمتلكون فضيلة الإبداع الخيالي. فالأشعار العظيمة كان لها ثلاث مهام: (١) خلق أساطير عظيمة أخذت مكانها في الفهم الشعبي العام؛ (٢) تحقيق الاستثارة التي تصل إلى حد النشوة، وبهذا يحقق الشعر غرضه؛ وهذا الغرض هو (٣) أن تتعلم الجماهير السلوك المعتمد على الفضيلة، كما تعلمه الشعراء أنفسهم. إن الأصل (المصدر)

الطبيعى لهذه المؤسسة الإنسانية أدى إلى ظهور خصيصة ثابتة للشعر عبر عنها تاكيتوس[*] Tacitus بالقول بأن الأفراد الخائفين الذين يمتلكهم اليأس "يتخيلون شيئا وما يلبثوا أن يعتقدوا فيه" (Vico 1999 [1744] : 145) .

فلم يكن الاستخدام القوى للخيال مجرد وظيفة تعبيرية خالصة، بل كان الآلة المحركة لكل النظم الدينية والمدنية الأساسية. لقد تم حفظ الشعر عبر الذاكرة – وليس من قبيل الصدفة وجود إلهة الذاكرة– التى تعتبر شرطًا لأى تراث من الخطاب وللمسار التراكمى للمعرفة (Mazzotta 1999 : 143-48). فقبل أن تصاغ نظرية العصر المحورى بفترة طويلة، استطاع فيكو إذن أن يواجه عملية المحو المقصودة، من قبل هذه النظرية، لأى قدرة على خلق القيم فى أشكال المعرفة قبل الفلسفية وقبل ظهور الرسالات النبوية (فترة ما قبل المحورية على سبيل المثال). وقد ذهب فيكو إلى القول بأن الجذر الأصلى لكل التصورات اللاحقة حول الله المتعالى – كما فى الموجات المتتابعة من الديانة الإبراهيمة والفلسفات الميتافيزيقية – هذا الجذر يقع فى عملية الخوف من صوت الرعد الذى أسس لوجود الإله الأكبر جوبيتر، وما صاحبه من ظهور فكرة الأبوية السلطوية، والتى ارتبطت فيما بعد بوجود القوة الإلهية المتعالية. وبصرف النظر عن الصور الخيالية أو الذهنية لإله الرعد، فإن ما أدى إلى ظهور صور من التاريخ الجينولوجى والنقد الحديث فيما بعد، هو أن فيكو قد نظر فى عملية تشكل القوة الاجتماعية نفسها على اعتبار أنها آلية تواصلية ذاتية ضرورية، أى أنها آلية تقوم على إبعاد القوة

---

[*] هو بوبليوس كورنيليوس تاكيتوس P.Cornelus Tacitus مؤرخ وخطيب ورجل ودولة رومانى (نحو ٥٥–١٢٠م)، اشتهر بفصاحته ومقدرته الخطابية. (المترجم).

وتعتمد على "الجهود الأخلاقية" أو الجهد. فالقوة تكون مخولة " للإله الأب" فى نفس اللحظة التى تأسست فيها علاقة اتصالية ذاتية بين بنى البشر. ومن هنا يكون وجود الإله المتعالى حتميا، ونحن نعرفه عن طريق العقل والإدراك، وعن طريق حالة الاغتراب الأنثربولوجى التى لا يمكن تجنبها:

"فيجب أن نبدأ بفكرة بسيطة عن الرب التى يمكن أن توجد لدى أى شعب بدائى أو متوحش أو هجمى .. وعندما يدخل الناس فى حالة من اليأس إزاء مساعدة الطبيعة لهم، فإنهم يتشوفون إلى شيء أعلى منهم لكى ينقذهم. والله فقط هو الأعلى من الطبيعة، وهذا هو الضوء الذى منحه الله لكل البشر.. ولذلك فإننا يجب أن نبدأ بالخيالات الميتافزيقية الشعبية... التى هى فى الواقع اللاهوت لدى الشعراء. ومن هنا يجب أن نتتبع ظهور الفكر الدائر حول الإله الذى يفرض شكلا ومعيارا على المشاعر البهيمية للبشر الضائعين ويحولها إلى مشاعر إنسانية. وربما يكون هذا الفكر قد أدى إلى ظهور الجهد الأخلاقى الذى يتناسب مع الإرادة الإنسانية والذى يعمل على كبح الدوافع التى يفرضها الجسد على العقل. فهذا الجهد الأخلاقى يمكن أن يعمل على كبح هذه الدوافع كلية عن طريق الحكمة، ويمكن أن يوجه إلى تحقيق غايات أكبر عن طريق المواطنين الصالحين" (Vico 1999 [1744] : 125) .

ولقد شرح فيكو كيف أن أشباه الأباطرة الذين أطلق عليهم (العمالقة) قد اكتسبوا قدرة خشنة وإرادة خشنة على كبح الذات فى اللحظة التى يستطيعون فيها أن يشعروا بالخوف، وهو ما تساوق مع اكتساب القدرة على أن يجسدوا هذا الخوف فى شخصية لها ملامح واسم وفوق كل ذلك لها قوة: لقد كانت هذه الشخصية هى شخصية جوبيتر، الذى يصب غضبه على الأشرار

والفاسقين (Miner 2002: 91). وفضلا عن ذلك، فقد أوضح فيكو أن هذا الجهد الأخلاقى يمكن أن ينتج فقط عبر "الحس المشترك" البديهى الذى يتصف بالذاتية والاتصالية، وهو يشتمل على القليل من العنف الذى تمارسه الذات على الآخر. ولا يعد العنف هنا سببًا أو نتيجة للخوف ولكنه جزء من عملية جمعية: فالخوف من الرعد ليس خوفا يكون مصدره الآخر الذى نعرفه والحاضر أمامنا، ولكنه خوف يفرز عبر ذوات متعددة تمارسه على نفسها من خلال الصياغة الجمعية لمفهوم الآخر المتعالى: "ففى الوقت الذى كان يمكن لهؤلاء أن يهربوا من الرعد فى كهوفهم وفى الشعاب البعيدة، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من خوفهم بهذه السهولة، فهو صوت له صدى أبعد منه فى حد ذاته" (Shotter 1996 : 6).

يكمن هنا بالضبط جذر الروح الشعرية المتعالية التى أسست للعموميات الخيالية، وهنا يكمن أيضا أصل اللغة بشكل عام. وهذا أيضا هو أصل كل المؤسسات الدينية والمدنية، وأصل كل أشكال السلطة التى يتم المحافظة عليها من خلال التفكير العملى، والتى يكمن أصلها الأول – كما ذهب فيكو – فى شيء سابق على كل عمليات بلورة اللغات الدارجة للشعوب. أما القانون نفسه، وهو المؤسسة الرئيسية التى تتأسس عليها المصالح البشرية العامة، فهو نتيجة مباشرة للقدرة على الفعل ورد الفعل الذى يتم بشكل جمعى عبر عملية الترميز. ومن هنا فليس القانون هو الإجماع الذى فرضته السلطة السياسية على الأفراد الذين يتملكهم الخوف من الآخرين. فبالنسبة لفيكو فإن بداية الفعل البشرى تكمن فى الأصول المتلاحقة للخوف واللغة، الخوف الذى يرتبط بقوة الآخر المتعالى، ومن ثم فإنه يمنع القدرة البشرية من أن تتجاوز أى خوف قد يواجهها فى الواقع من خلال خلق الخيال وما ينتج عنه من "حس مشترك".

لقد ساعد الاتجاه الحديث الذى تبناه فيكو على أن يرى هـذه الطاقـة الشعرية قبل المحورية على أنها عامل سوسيولوجى فى تأسـيس الرابطـة الاتصالية الاجتماعية الذاتية. ولقد حصنه هذا المنحى من أن يقع فى خطـر إعادة صياغة الخطاب المحورى صياغة سوسيولوجية زائفة (انظر الفـصل الأول). فعنصر الغربة المرتبط بخارجية وإمكانية وجود الـذات المتعاليـة يعتبر شيئا جديدا ومبتكرا مثله مثل فكرة تكوين الدين باعتبـاره الموضـوع الأول للاحساس العام لدى الجماعة – التصوير الرمزى لجوبيتر على أنه إله "السماء"، وما صاحب ذلك من النظر إلى أعلى والإشارة بالإصبع إلى شيء موجود هناك – وهو الإحساس الجمعى الذى ظهر كاستجابة لصوت الرعد. ومن ثم فإن هذا الإحساس كان شيئا أكبر من البدايات "الدينية"، لقد كان أصل الأبعاد التوجيهية والوعظية الكامنة فى الألعاب اللغوية. لقد ساعدت نظريـة فيكو أن تفسر الأصل البعيد للفكرة المحورية ذاتها– وهو ما فشلت النظريـة المحورية فى أن تفعله– وأن تكشف عن طابعه الدينامى وليس فقط عن أصله كنقطة انقطاع أو نقطة خلق أصيلة عبر الأنبياء والفلاسفة.

لقد وجه فيكو جل اهتمامه لدور الإبداع البشرى فى تشكيل الممارسات الاجتماعية والنظم الاجتماعية وحاول أن يعطى اسما لهذه الصلة بين مفهوم **الطاقة الشعرية** ومفهوم التفكير العملى. ولقد أطلق على هذا مفهوم "الحـس المشترك". ونظر فيكو إلى العقل بوصفه مبدأ منظمًا للعلاقات الإنسانية، وهو يؤدى هذه الوظيفة فقط كجزء متصل لعملية الإبداع البشرى التى تتجذر فى الخيال الأسطورى[١]. إن **الحس المشترك** فى التاريخ البشرى قد سبق ظهور الوحى، وأسس الأساس الرمزى الأول للتدخل العقلى. لقد وضع هذا الحـس المشترك الأسطورة على أنها تشكل أسس المدينة **civitas**، ومن ثـم فإنهـا تضفى صفة الصدق على كل التأملات عبر التاريخية حول أصل المجتمـع

المدنى (Mazzotta 1999: 145- 47) والذى سوف يصل إلى ذروته فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى التراث الليبرالى الأنجلو- إسكتلندى، والتراث الأنجلو- أمريكى ثانيًا (انظر الفصل السادس).

وفى التحليل الأخير، فإن فيكو لا ينظر إلى **الحس المشترك** باعتباره منبعا للخطاب الدينى فقط، بل إنه يعد أيضًا نقطة الانطلاق فى أى مسار حضارى. إن الحس المشترك هو الذى يؤسس للنظم التشريعية والمدنية والدينية، ويؤسس على نحو خاص للأفكار التى لا يمكن أن توجد هذه النظم بدونها، وهى الأفكار التى تتجدد باستمرار عبر التأمل (الانعكاسية) فى الأوقات العادية. إن مثل هذا المنحى فى الفهم يجعل قضية التركيز المفرط على التأمل (أو الانعكاسية) كمصدر رئيسى لبناء النظم فى العصر المحورى قضية نسبية. فلم يكن للتأمل العقلى أن يؤدى دوره دون هذا الكم الهائل من المشاعر "الحقيقية" والواقعية. إن التأمل العقلى هو الذى أوصل المسار الحضارى إلى ذروته، ولكن التوازن فى هذا المسار الحضارى لا يمكن تحقيقه إلا إذا لم يعمل التفكير العقلى على محو الشعور الجمعى (أو الحس المشترك) وما يرتبط به من ممارسات هى لب تشكيل النظم.

وكما لاحظ فوجلين، "فإن معنى المسار (الحضارى) هو الوصول بمادة الحضارة الأولية والمكثفة إلى ذروة التباين العقلى" (Voegelin 1998b : 133-134). فالوصول إلى التأمل والتباين يحطم التوازن ويؤدى إلى ما عرفه فيكو على أنه حالة من بربرية التأمل والحساب، وهى الهاوية التى تجرنا إليها الحداثة غير المنضبطة، خاصة عندما تنظم باستخدام السياسة التى تعتمد على القوة الخالصة (Miner 2002 : 37). ويصبح هذا الخطر بمثابة الحالة الجهنمية عندما تتحول ألعاب اللغة إلى ألعاب قوة خالصة، أشبه بعالم العلاقات الاجتماعية عند ميكيافيللى أو هوبز:

"إن هذه الحالة من بربرية الحساب تحول هؤلاء الناس إلى أفراد أشبه بالبهائم يكونون أكثر جاهلية فى المشاعر البربرية البدائية.. فالناس هنا يمارسون جاهلية فظة، ويستخدمون صورًا من التملق والتقارب ليتآمرون ضد الحياة، وضد مصائر أصدقائهم وأقاربهم" (Vico 1999 [1744] : 488).

إن نظرية فيكو تساعدنا على أن نحدد معالم تبلور الخطاب الدينى داخل مسار حضارى أوسع يؤدى فى النهاية إلى الاستخدام العام للعقل. وفى خطوة أخرى، فإننا نستطيع أيضا أن نستخلص من نظريته عناصر إضافية لفهم منظم لعملية تثبيت الخطاب الدينى كجزء من عملية أوسع لإعادة بناء العقلانية العملية والعقل العام، فى إطار عملية إثراء نظرى لنظرية العصر المحورى.

ثمة مبدأ أولى صاغه فيكو صياغة صارمة وهو: ضرورة فهم شبكة العلاقات الأصلية بين النظم الدينية والنظم المدنية. ولقد أوضح فيكو لنا مركزية المذبح فى الرسم الذى وضعه فى بداية كتابه العلم الجديد، والذى يريد أن ينشر من خلاله الفكرة الأساسية القائلة بأن العالم المدنى قد ظهر إلى الوجود من خلال ممارسات تتعلق بالعالم المقدس، وهى الممارسات التى جسدت جنبا إلى جنب مع القبور المقدسة والزيجات المحرمة التعبير الأول عن الحس العام. إن هذه الممارسات التى يتزايد وجودها المؤسسى يومًا بعد يوم لا تشيد فقط الأبنية الرمزية للعوالم الاجتماعية، ولكنها تشيد أيضا الأبنية التحتية الاتصالية ومصدر وضوحها وجلائها (Mazzotta 1999 : 240-41). لقد كرر فيكو مرارًا أن أصل الحضارة يكمن فى الدين على أنه جاء لكسر شوكه الكبرياء عبر الخوف:

"وتتجذر فكرة التقوى فى الدين، وربما تكون قد تكونت عبر عملية **الخوف من المقدس**. ولقد حافظ الرومان على الأصل البطولى لعالم "الدين"، وذلك وفقا للدراسين الذين اشتقوا كلمة الدين من الفعل اللاتينى Religare بمعنى يربط. فهذا الفعل يشير إلى السلاسل التى ربطت تيتوس Tytus وبروموثيوس Prometheus إلى جوف الجبل، حيث نهش الصقر قلوبهما وأعضائهما، وفى ذلك رمز للدين المخيف الذى يرتبط بما يملكه جوبيتر من أدوات.. ولقد قام العملاقان المسلسلان إلى الجبل يلازمهما خوفهما الدينى من الرعد بمراجعة العادات الشريرة التى ارتبطت بتجولهما الوحشى فى غابات الأرض الفسيحة. ومع تبديل عاداتهما بالجملة استطاعا أن يهبطا بسلام، وأن يرتبطا بأرضهما، ومن ثم أصبحا فيما بعد مؤسسا الأمم وملوك أول الممالك". (Vico 1999 [1744] : 208).

ويمكن أن نجد هنا مفتاحا ممكنا لمزيد من الاستمرارية القوية بين الدين الشعرى والدين النبوى، وبطريقة أكبر مما ذهبت إليه نظرية العصر المحورى ونقادها. إن فكرة فيكو عن الدين باعتباره المؤسسة البشرية الأصلية هو نوع من التبنى الخلاق لفكر سبينوزا، خاصة تحليله الأخير للنبوءة الإنجيلية باعتبارها خطابا تم تشكيله عبر الخيال (Spinoza 1951 [1670] : 27-42). إن هذا النمط من الجدل قد أدى إلى النظر إلى مؤسسة الرابطة الاجتماعية وما تعد به من وجود شكل من أشكال العدالة الوشيجة بين الأنا والآخر، على اعتبار أنها (أى الرابطة) هى بالتالى أصل الدين (Preus 1989 : 72-73). ولقد ذهب فيكو بهذه النقطة إلى أبعد من ذلك؛ ورأى، سابقا بذلك دوركايم، (انظر الفصل الأول) أن النظم الاجتماعية الأولية

لا تبنى بناء تعاقديا، وبالتالى تعاقب من قبل الآلهة فحسب، ولكن هذه الـنظم هى نفسها الآلهة منذ البداية (المرجع السابق: ٩٢). ومن الأمـور اللافتـة للنظر، أن هذه الخطوة المتقدمة كانت نقطة مقلقة لفكرة العقـد الاجتمـاعى نفسه. فلقد كشف كل من سبينوزا وفيكو عن القـوة الكامنـة فـى الرمـوز والسرديات دون أن يقوما ببناء مصدر بديل للنظام الاجتماعى عبـر هـذه الرموز والسرديات، كما فعل أنصار نظرية العقد الاجتمـاعى. إن نظريـة العقد الاجتماعى لم تذكر صراحة، وإن أعادت تقديمه فى ثوب جديـد، مـا أسماه فيكو "وهم الأمم"، أى بمعنى الغرور الذى ينتاب الجماعـات الدينيـة أو الإثنية وهى أن أساطيرها المؤسسة – والتـى تهـتم بأصـل القـوانين والنصوص المقدسة– هى أساطير صحيحة بالضرورة (المرجـع الـسابق: ٧٧). وبهذه الطريقة فإن المفسرين المحدثين – وهذا نقد موجه إلى فيكـو – قد فشلوا فى التمييز بين المعنى وبين الحقيقة.

إن هذا النقد الذى يذهب حول اهتمام أصحاب نظريـة التعاقـد، بمـا أصبح فيما بعد نزعـة قوميـة إثنيـة، قـد سـبق إلـى قولـه سـبينوزا، وإن كان بطريقة أقل ردايكالية (انظر [1985] Balibar 1997). إن سبينوزا قد وضع الأساس لكشف أوجه التبسيط فى نظرية العقد الاجتماعى وذلـك مـن خلال مذهبه حول الخيال وعلاقته بالعقل. ففى كتابه بعنـوان "رسـالة فـى اللاهوت والسياسه"(*) (1-282 :[1670] 1951). حـاول المفكـر الألمـانى أن يوضح – متأثرا فى ذلك بمفكرى المعتزلة المسلمين وبالفلاسـفة المـسلمين أمثال ابن سينا (انظر الفصل الرابع) – حاول أن يوضح أن النصوص الدينية ليست لها علاقة بالمعرفة التخيلية حول الله وخصائصه. فالخطـاب النبـوي

(*) ترجم حسن حنفى هذه الرسالة وراجعها فؤاد ذكريا، ونشرتها دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيـع، بيروت ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ (المترجم).

ليس خطابًا تخيليًا، وإن دعمه الخيال، ولكنه خطاب مبهم وقطعي ومتخم باللغة الجسدية وهو ينتهى إلى وعظ الأفراد العاديين إلى السلوك القويم وإلى مراعاة القانون المقدس. ومن هنا فإن الأنبياء يوصلون إلى الناس شروط تحقيق الفضل (أو المحبة أو التقوى) وتحقيق العدل بين الجماهير. ويتفق هذا المنحى مع ما نظر إليه فيكو على أنه مهمة للشعر: وهى المهمة التى تنحصر فى أن يجعل الكلمات مفهومة للأفراد العاديين (Preus 1989: 80). إن الأطر العامة التخيلية للخطاب النبوي والشعرى الذى يبنى على التجميع العشوائى وغير العقلانى للصور الذهنية، تشكل بالنسبة لفيكو ما يطلق عليه "الحس العام" (المرجع السابق: ٨٣-٨٤). ومن هنا فإنها تعتبر أيضا أداة فعالة لخلق الفهم فضلا عن أنها تكون مصدرا للمعنى الذى يسمح بتأسيس النظم بين بنى البشر.

وبينما يعمل الخطاب النبوى على تشكيل نمط من الوعظ الأخلاقى الذى يغذى الحس المشترك، بما فى ذلك الشعور الأساسى بالضبط الأخلاقى للذات والذى أطلق عليه فيكو "الجهد الأخلاقى" – وهو شعور كامن فى اللغة أثناء استخدامها – فإن الأفكار المشتركة للعقل تعد بالنسبة إلى فيكو بمثابة مرحلة واحدة فى المسار التطورى للمعرفة البشرية. إن توضيح فيكو للمنحى الذى اتخذه سبينوزا وتغلبه على النزعة الديكارتيه التى تجلت عند هذا الأخير فى تأكيده على أن أصل العالم يقع فى المرحلة التخيلية الأولية وليس ناتجا عن تأمل عقلانى لاحق (المرجع السابق: ٨٥). ومع ذلك فإن فيكو لم يهمل قضية العلاقة بين الخطابين الشعرى والنبوى، بالخلط بينهما كلية. فقد أوضح أولا القضية المطلقة التى تتعلق بالفصل القاطع بين الخيال الشعرى لبنى البشر وبين الطريق الخلاصى الحق الذى بدأه الأنبياء. وفى هذه الخطوة الثانية فقد اعترف بأن الطريق الخلاصى الحق يتخذ شكلا أكثر رقيا – وذلك

بفضل وحى الله تعالى – فيما يتصل بالحماية من الخطأ: فقد رأى أن ثمة قيمة للإنجيل كحصن حصين ضد الانتشار الواسع لأنصار العوالم العلمانية الأخذه فى الظهور. ومع ذلك فإن فيكو قد رفض قراءة الخطاب الإنجيلى كخطاب مثبت فى نص ومنغلق على ذاته. أما الخيال الشعرى وما يتصل به من حس مشترك فقد كانت بالنسبة إليه الأساس الدائم لإعادة إنتاج العقل الإنجيلى، الذى يمكن أن يخاطب الناس كخطاب شعرى (Mazzotta 1999 : 244).

وتلك هى النقطة التى ابتعد فيها فيكو ابتعادًا كبيرًا عن سبينوزا. فالإنجيل، بالنسبة للمفكر الألمانى، لم يعد كتابا مقدسا لليهود والمسيحيين، ولكنه نص تنبثق منه أخلاقيات عقلانية، يمكن أن تساعد بالتالى، إذا ما تم تفسيرها دون خرافات، على نشر التسامح الدينى. أما من وجهة نظر فيكو فإن هذه الخطوة نحو اقتصار الدين على الفلسفة الأخلاقية هى مقدمة لتحويل الدين إلى أداة سياسية. فلم يكن صدفة أن يثمن سبينوزا من الصياغة القائلة: "إن صاحب الدين هو صاحب الميدان" ، ومن ثم فإن الحكام يفوض إليهم إضفاء الصدق على الإحساس بالإنجيل وذلك من أجل السلم المدنى. لقد رفض فيكو فى كتابه العلم الجديد وجهة نظر سبينوزا عن الدين العقلانى والمفهوم المتصل به حول الجمهورية التى تتأسس على توازن بين القطاعات المختلفة التى تبحث عن التسامح. لقد اعترض فيكو على القول بأن الدين لا يمكن أن يختزل إلى نطاق البحث عن حسابات وصور من التكيف المصطنع لتسكين النزعة الانقسامية التى ينتجها المدافعون عن الدين الحقيقى دون أن يفوضهم فى ذلك أحد.

وأهم من هذا فقد ثمَّن فيكو أية محاولة لرفض أى عملية تشيىء للمقدس، والتى كان يعتبرها واحدة من الأفكار السائدة للإنجيل. فقد تشكك من منهج تأويل الإنجيل كنص مغلق على ذاته خال من مشاعر الحس المشترك

والتقوى المشتركة. وأخيرًا فقد رفض مبدأ الفصل بين المجـــالات المتـــصلة بالمقدس /العلمانى، والدينى /السياسى، وهو الفصل الذى يحبذه كل أنـــصاره النزعة الواقعية المحدثين، الذين يعكسون فى آرائهم خطاب ومصالح الدولـــة المطلقة التى تدعى تملكها لسيادة لا حدود لها وضبط لا حـــدود لـــه علـــى المجتمع. فبالنسبة إلى فيكو فإن الإنجيل ليس مجرد نص، وإنما هو تـــراث حى. ومن ثم فإن الخيال الدينى الذى هو جزء من التراث لا ينفـــصل عـــن العوالم الاجتماعية ولكنه يرتبط بها (يقتصر عليها). وهذا الخيال هو المصدر الدائم لتجديد التراثات الدينية (Mazzotta 1999 : 251).

إن الحس المشترك الذى يرتبط بالخيال الدينى يرتبط ارتباطًـــا قويًـــا بالتقوى، بالرغم من أنه يختلف عنها. وتلك هى النقطة التى أصبح فيها منحى فيكو خطابًا محوريًا معياريًا. فطبقا لرأيه فإن كلاً مـــن الحـــس المـــشترك والتقوى يجب أن يرتبطا فى مهمة إعادة بناء الصالح العـــام علـــى أســـاس المكونات الحضارية المعقدة التى ورثتها الحضارة الأوروبية. فطالما نجـــد أمامنا "الدين" و"السياسة" كمجالين منفصلين من قبل الدولة الأوروبية الحديثة ذات السيادة المطلقة، فإن علينا أن نتذكر الطرق المعقدة التى يتـــداخل بهـــا الدين مع السياسة فى تشكيل الفعل العملى. فهما لا يجسدان حقولا منفـــصلة للنشاط الاجتماعى، ولكنهما يؤديان وظيفتهما كمتطلبات متوافقة للجدل العام أو المناقشة العامة. ومن ثم فإن الدين يجب أن يحظى باهتمام فى النظريـــة السياسية وفى الممارسة السياسية كقوة يمكن أن تكون قوة حاســـمة إذا مـــا خضعت لسياسة القوة الحديثة، كما حدث بعد عصر الإصلاح، وخاصة بعـــد الحروب الدينية (المرجع السابق: ٢٥٤).

وبالنسبة لفيكو (مثله مثل سبينوزا، ومثله مثل الشاطبى انظر الفـــصل الرابع) فإن التقوى، من وجهة نظر أكاديمية، تتكون من محاولة إعادة بنـــاء

الوحدة بين المصالح المتقاربة والمترابطة والواقعيـة، عـن طريـق إدراك الفروق أو الاختلافات فى المصالح. إن مظـاهر الاخـتلاف فـى العـوالم الاجتماعية ليست صورًا من عدم التجانس، ولكنها صور تكشف عن أشكال من التداخل والتحول للجدل والصراع. ومن ثم فإن الخطاب العام يـستدعى فى هذه الحالة ليعمل بمثابة التكنولوجيا التى تعيد بناء النظام السياسى الـذى يعيش فيه المسيحيون فى منطقة حدية تقع داخل المجتمع وخارجه، وداخـل التاريخ وخارجه. إن هذه المنطقة الحدية فى الموقع الوحيـد الـذى يـسمح بالابتعاد عن سياسة القوة الخالصة ويسمح بإدراك الاختلاف (Mazzotta 1999 : 255).

إن إعادة البناء المستمر للخطاب العام عند فيكو ترتبط بفكرة جديـدة عن التراث الخطابى داخل الدين. فلقد نظر فينتى Finetti، وهو دومينيكـانى معاصر لفيكو ومختلف معه حول سلطة النص الدينى، لقد نظر إلى التـراث على أنه يتأسس على الكلمة المكتوبة التى جاء بها الوحى، أما فيكو فقد وجد ضالته فى باحث دومينيكانى آخر هو الثيولوجى الإسبانى الذى ينتمى إلـى القرن السابع عشر "فرانسيسكو سواريز Francisco Suarez"، والذى لاحظنا من قبل أوجه التشابه بينه وبين سابقه الفقيه الأندلسى المسلم الشاطبى والذى أشرنا إليه من قبل (انظر المقدمة). لقد أوضح سواريز كيف أن التراث يعتمد على قاعدة حية "living rule". ففى تعريفه للتراث ذهب المجمع المقدس الذى يسمى مجمع ترنت Trent (١٥٤٥-١٥٦٣)، وهو المجمع الذى طـور مـا يسمى بالإصلاح الكاثوليكى المضاد، ذهب إلى أبعد مـن الـنص المقـدس والوحى ووسع تعريف التراث ليشتمل على كل مجموعة القـرارات التـى تصدرها المجامع المقدسة وكل التعاليم الكنسية. ولقد طور فيكو هذا الـرأى إلى أبعد من ذلك فى اتجـاه آخـر، حيـث أكـد علـى أهميـة الجوانـب السوسيولوجية فى التراث، ومن ثم فقد أضفى عليه المنحى العلمـانى. فقـد

نظر إلى "التراثات الشعرية الفجة" باعتبارها تراثات لها "شروطها"، بالرغم من أنها تستقل استقلالا تاما عن النص الدينى والوحى. فقد سهلت هذه التراثات فهم الكتاب المقدس عبر الحس المشترك، ولقد لعبت دورا لا غنى عنه فى الأعمال التاريخية التى أطلق عليها فيكو "العناية التراثية"، وذلك لأسباب ترتبط بمنحاه الذى اتخذه فى كتابه العلم الجديد وليس لأسباب ثيولوجية بالمعنى الضيق (المرجع السابق: ٢٤٧).

لقد عمل فيكو علي الصياغه المفهومية للنواه الأسطورية والإبداعية و"الشعرية" للتراث الكاثوليكى، وذلك دون أن يلجأ إلى أى شكل من أشكال الدوجما التى يتميز بها هذا التراث. ولقد اختلف الذين علقوا على أفكار فيكو فى تأويلاتهم لإشارته الداعمة "للعناية الآلهية المقدسة". فهى بالنسبة إلى البعض، من أمثال مازوتا (المرجع السابق، ٢٥١-٢٥٢)، تدل على التزام فيكو بفهم جديد للتراث الكاثوليكى، على نحو يتعارض مع المذهب الميكيافللى، وينتهى إلى فهم حقيقى للتاريخ الإنسانى والمجتمع الإنسانى. أما بالنسبة للبعض الآخر، مثل إسرائيل (٢٠٠١ : ٦٦٤-٦٧١)، فإن هذه الإشارة عند فيكو لا تعدو أن تكون كلمة مفتاحية واعية تدل على المسار المثالى للتاريخ الإنسانى. وفوق كل ذلك ومهما تكن الآراء حول هذه الفكرة، فإنها فكرة تم الإشارة إليها غالبا، حتى من قبل سبينوزا الذى اتهمه بالإلحاد.

إن هذا المنحى التأويلى الذى ظهر بين المتخصصين فى أعمال فيكو ليس هامًا من وجهة نظر هذا العمل الراهن. فأنا أفهم إشارات فيكو إلى العناية الإلهية على أنها تؤشر على الحقيقة التى مفادها أن أى مؤسسة مدنية اجتماعية حية يجب أن تدعم من خلال روابط قوية تربط بين الحس المشترك والتوجه الغائى للفعل الإنسانى، إن مفهوم العناية الإلهية يجسد هذه الأهداف أو الغايات، ذلك القطب الذى يتجه نحوه التفكير العملى. وربما يكون قد

أضاف معنى يمكن أن نسميه بلغة السوسيولوجيا "النتائج غير المقصود" للفعل البشرى التى لا تؤثر على المسار الحضارى ولكنها تغذيه. ولقد اتضح هذا بجلاء من خلال نظريته عن ظهور العقل العام عبر صراع طبقى عنيف، سوف أفصل فيه القول فيما بعد (Jacobitti 1996). إن تأكيد ، فيكو مرارًا وتكرارًا على دور العناية المقدسة يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى اتجاه ضد الرؤية التى تقول بأن المؤسسات المدنية الحية يمكن أن تبنى على توافق بين المصالح المتصارعة، أو على نظرة من "القانون الطبيعى"، يمكن أن تستغرق المصالح المتصارعة والمنفصلة. إن هذا البعد الغائى فى تأسيس النظم يمثل الآلية التى يتم بها التنسيق الاجتماعى، الذى يتم ضمانه عبر التوجه نحو تحقيق الصالح العام الذى كان فيكو يراه متجسدا على نحو مثالى فى فكرة القانون الرومانى حول الحق. لقد أشار فيكو على نحو متكرر مبتعدًا بشدة عن التحليل الثيولوجى إلى فكرة العناية الإلهية على اعتبار أنها ركن ركين فى تطور القانون الرومانى أكبر من أى تراث دينى بعينه.

إن التوجه الغائى للفعل الإنسانى يؤسس أيضا للمعالجة التى قدمها فيكو للعلاقة بين العقل العام والعقلانية العملية، من خلال نظريته فى العدالة والقانون. إن العقل عند فيكو لا ينسق مع العقلانية بالمعنى الديكارتى. فالعقل ratio فى قاموس فيكو هو ترجمة حرفية لكلمة "القانون"، بمعنى أنه يشتمل على رقات وأجزاء من "الحكمة الفطرية"، ومن الممارسة الاجتماعية، ومن الحس المشترك. إن هذا الفهم للعقل لايمكن المفكر العقلانى من أن يدعى حكم المدينة، كما أنه لا يبرر القول بأن المدينة والعالم يجب أن تحققا خلاصا ورفاهية عبر العقل (Mazzotta 1999: 68). فليس هناك من "عقل على هذا النحو". فالعقل لا يمكن أن يكون– كما فى المعنى الأصلى للكلمة اللاتينية – إلا قاعدة متزامنة وتعقل عملى. ومن ثم فإنه يقوم على الجزئيات المتراكمة

لقوى الإبداع البشرى، التى تشكل حقائق الحيـــاة، والتـــى تـــربط الأجـــساد والأفعال بها. إن فهم العقل على هذا النحو هو الأداة الوحيدة لتجنب خطـــر التفكيك السياسى الاجتماعى للحداثة، الذى ينتج عنه البحث عـــن المـــصلحة الذاتية حينما نترك وشأنها، والذى يعطى شرعية للكثير من الأفكـــار التـــى يطرحها نقاد الحداثة (المرجع السابق: ٩٣، ١٥٢، ١٦٤).

لقد طرح هذا المنحى قضية شغلت الكثير من المفكرين المحدثين الذين حاولوا صياغة قواعد للعقل: تلك هى قضية السلطة وعلاقتها بـــالقوة. لقـــد تحدث فيكو بصراحة تامة وبطريقة "مادية" حول تأكيد الفكرة التى مفادها أن السلطة ترتبط بشكل أساسى بالملكيـــة. وأن الـــسلطة لا تـــستقل وتـــصبح موضوعية إلا فى مرحلة لاحقة عندما تأخذ أشكالاً مُلزمة، أى تأخـــذ شـــكل القانون، والتى تتجسد بعد ذلك فى سلطة رجال القـــانون (أو القـــضاة)[٢].إن رجال القانون هم الذين يتولون الجوانب العملية فـــى القـــانون، أى الجانـــب الفقهى، والذين يمكن أن يستخدموا سلطتهم الأخلاقية والقانونية إذا ما كـــان الحاكم، الذى هو الملك فى الأساس، يستطيع أن يحافظ على النظام العام. إن الملكية، التى تؤسس للسلطة، ترتبط ارتباطـــا وثيقـــا بمؤســـسات الـــزواج والعلاقات الشخصية، وبشكل أكبر الأسرة، على اعتبار أنها أصل الاثنـــين. وتلك هى المجالات التى يتحدد فيها مجال القانون الخاص الرومانى (المرجع السابق: ١٦٥).

> "إن الآباء فى عائلة الدولة يجب أن يمارسوا قوة ملكية تخـــضع إلى الله وحده. وتمتد هذه القوة إلـــى الأشـــخاص وربمـــا إلـــى أولادهم، وبشكل أكبر على خدام الأسرة المالكة، الذين اتخـــذوا من أرضها ملجأ لهم. وهذا هو الذى جعل من هؤلاء أول ملوك

> الأرض. (ويجب أن نفسر الإنجيل بأنه أشار إلى هؤلاء الرجال عندما أطلق عليهم البطاركة، الذين هم "الآباء الحكام").
> (Vico 1999 [1744] : 101) .

ومن ثم فليس بغريب أن يحدد القانون الروماني مصدر السلطة في المجال الخاص. ومع ذلك ففي نطاق هذا التراث القانوني، فإن المصادر الخاصة بالسلطة والاستخدام العام للخطاب حول الصالح المشترك قد تم التوفيق بينهما عن طريق عقلانية القانون. إن شبكة العلاقات بين ما هو عام وما هو خاص تختلف هنا اختلافا جوهريا عن تفسيراتها الحديثة اللاحقة، بدءا من تلك التصورات التي قدمها التنوير الإسكتلندي، في سياق طرحه لفكرة "المجتمع المدني" (انظر الفصل السادس). وتكمن شبكة العلاقات في القانون الروماني تكمن في القوة المتميزة للحق (القانون) والتي تحول التأكيدات الخاصة بالسلطة إلى سلطة عامة للقانون الذي ينظم الطريقة التي تتشكل بها المصالح الجمعية والخاصة، وكيفية تحولها إلى سلوك، وطبيعة العلاقات بينها.

لقد كان فيكو على وعي كامل بأن الصراعات التفسيرية في مجال القانون بشكل عام ليست ناتجة عن ديناميات خالصة لعملية الاتفاق والاختلاف، ولكنها تعكس أشكالا متحولة من القوة. إن هذه الصراعات بالنسبة لفيكو تنتج عن صور النضال الطبقي كما تنتج عن صور أخرى للصراع الاجتماعي. وأولاً وقبل كل شيء، فإن القانون ليس مجرد قراءة خالصة للواقع، ولكنه يرتبط ارتباطًا وثيقا بالنظم القهرية. وبالرغم من ذلك فقد كان فيكو مقتنعًا أيضا أن القانون يعمل ضد عملية انقسام العقل في البحث عن المصالح الخاصة بشكل فوضوي، هذا على الرغم من أن القانون يتجذر في عملية تملك السلطة كملكية في علاقات القوة بين السيد والعبد، وبين الأب

والابن، وبين الزوج وزوجته، وبين النخب والجماهير، وعلى الرغم أيضا من وجود الواقع الذى يزخر بصراعات القوة المستمرة. ويتلخص الموقف فى أنه بالرغم من أن عملية ظهور القانون ترتبط بالصراعات والجدل فإن القانون يصاغ بطريقة تجعله ناتجا عن العقل من أجل تحقيق الصالح العام وليس ناتجا عن سيطرة مصالح قوية (Mazzotta 1999: 167). إن فيكو هنا يضع نفسه فى تراث توما الأكوينى، ودى فيتوريا De Vitoria وسوارز.

ومع ذلك فإن مقارنة دقيقة مع المنحى الذى توخاه الشاطبى فى فلسفة القانون (انظر الفصل الرابع)، فإننا نجد أن سلطة القانون، على الرغم من أنها تتجذر فى غموض الحكم فى مسائل خاصة وغير متجانسة، إلا أنها عند فيكو قد ارتقت إلى مصاف العقل العام universal ratio وذلك من خلال القياس الذى يرتبط بعملية البحث العقلى العملى عن العدل والمساواة. ولكن هذا المعنى المتطور لسلطة القانون لايمكن أن يفهم فى إطار خيالى خالص، عن طريق الاستنباط من الإرادة المقدسة أو العقل المقدس. ولكنه يجب أن يظهر عبر تحليل سوسيوأنثروبولوجى متسق لعمليات التحول النظامى. ومن ثم فإن الصور البطولية والدينية القاسية المصاحبة لتطبيق القسر بصورة مجردة من الإنسانية، هذه الصور يتم الاحتفاظ بها، وهى من صلب القانون. وبدون الاحتفاظ بهذه اللغة الجسدية، فلن يكون هناك عقل اسمه القانون. فالمراوحة بين الأفعال القانونية والأفعال الرمزية تدخل فى صلب ممارسة الخطاب العام نفسها. إن صور المجاز الشعرى الأصيلة الملتصقة بالحقيقة، والتى أخذت بشكل حرفى فى العصور القديمة، قد خضعت لعمليات مستمرة من التحلل والتشويه عبر الوقت، كما أوضح علماء اللغة. لقد ظهر القانون على أثر استسلام الشعر، وهو بذلك (أى القانون) يمثل شكلاً جديدًا من أشكال الطاقة الشعرية، طالما أن صياغاته تتم بواسطة فاعلين قانونيين

واجتماعيين، وطالما هم الذين يحافظون عليها، فهم بذلك يخلقون الواقع (المرجع السابق: ١٦٩). وبهذه الصياغة قلب فيكو الثنائية الفلسفية المنظمة التى أقامها سبينوزا بين الحقيقة والأسطورة، قلبها إلى تحليل اجتماعى من خلال اكتشاف العلاقات المتداخلة بينهما فى أصول المؤسسات الدينية والمدنية وتطورها.

ومن المعروف أن كلمة persona (اللاتينية) تدل على مفهوم قانونى ومسرحى. ولقد استخدم هوبز هذا المفهوم لإعادة بناء فكرة حديثة عن الجمهور العام public. فالشخص person بالنسبة إلى هوبز، مفهوم يدل على "الهو he" الذى تجسد كلماته وأفعاله كلمات وأفعال الآخر" (Hobbes 1996 [1651]:106-80) ومن ثم فإن مفهوم الشخص يتماثل مع مفهوم "الممثل" على خشبة المسرح أو الفاعل فى محادثة عامة، ومن ثم فإن تمثيل أو تشخيص (المرء لذاته أو لفرد آخر) ينتمى إلى نفس المقولة. إن هذه الفكرة عن الشخص قد سمحت لكتّاب محدثين عديدين لأن يفصلوا بين المنطوقات والأفعال المشاهدة (المنظورة) عن المجال الخفى غير المنظور للنفس، أو ما يطلق عليه "الباطن" inner forum (Voegelin 1998b : 67). وهنا نجد فيكو يوضح، مرة أخرى، أن جينولوجيا الشخص وتأثيرها على المجال العام هى جينولوجيا أكثر تعقيدًا مما ذهب إليه أشد أنصار الواقعية السياسية الحديثة تطرفًا. ففى الوقت الذى فهمت فيه وجهة نظر هوبز فى إطار عملية "لعب اللعبة" playing a game (يقصد لعبة القوة والمصالح)، فإن فيكو قد حذرنا من أن الشخص أو القناع كما وجد فى النصوص المسرحية القديمة هو أولاً وقبل كل شيء شكل مادى متخيل.

ولو أطلقنا على هذه العملية عملية التمثيل – وهى بمعنى ما كذلك – فإن مفهوم الشخص persona يصبح مفهومًا متخيلاً وملموسًا فى ذات الوقت؛

هو عملية لأنه يأتى من عقل غير قادر على الوصول إلى تجريدات راديكالية من نمط فلسفى. وفضلا عن ذلك فإن علاقاته بالقوة ليست علاقة مسطحة كما ذهب هوبز، فهى علاقة تتكشف بالضرورة عبر السلطة. إن التشخيص المسرحى القديم فى شكله التقليدى هو بمثابة لعبة حصيفة للكشف عن قوة الأسرة الشريفة أو الكشف عن قوة بطل هذه الأسرة أو "أب الأسرة" أو إخفاء هذه القوة، طالما أن هذه اللعبة تتمثل بالفعل فى مجال التبادل فى السوق. إن هذا التشخيص لا يعرض الفاعل، طالما أنه بعيد عن "خشبة المسرح"، لا يعرضه لعنف بنفس الطريقة التى قد يتعرض بها بطل التشخيص على المسرح للعنف، عندما يستعرض بشكل عام القوة الكامنة فى موقعه فى السلطة. وبعبارة أخرى، فليس هناك من تنين (الدولة بمفهوم هوبز) يقف فى كواليس خارج خشبة المسرح، يمكن أن يحمى الفاعلين ضد العنف. إن أشكال العنف التى ترتبط بالقوة على خشبة المسرح والقوة كما تمارس فى الواقع يمكن أن تتجسد من خلال عملية تطور القانون من أصوله المسرحية القديمة، ولكنها لا يمكن أن تختفى تماما من خلال سلطة الدولة.

وكما ذهب فيكو، فمن المستحيل فهم أصل الفقه القانونى الرومانى وما يرتبط به من أفكار أساسية حول **الأشخاص والمصالح والأفعال**، دون أن نولى اهتمامًا للآلية المميزة لاستخدام صيغ جسدية من أجل توصيل المفهومات المجردة. وهذا هو السبب الذى جعل فيكو يؤكد أن الفقه القانونى القديم تجسد فى الشعر، وتمثل لدى الرومان فى منتديات أشبه بالمسرح الأثينى (الأجورا الأثينية). أما السوق، كمجال عام، يضم صور التبادل لكل المصالح الممكنة، فإنه يمثل فى الواقع عوالم منفصلة لكل منها شفرتها وأفكارها الخاصة حول المصالح وهى شفرات وأفكار متداخلة. وليس هناك من سوق أو من منتدى عام دون خطاب. فليس من قبيل الصدفة أن يكون

الإله الذى يراعى التبادل فى السوق هو هرمس مركورى Hermes Mercury الذى فى الأصل هو الإله الخفى للاتصال[٣].

إن ما ساعدنا فيكو على فهمه هو أنه بالرغم من أن الصيغ القسرية للقانون تعطى فكرة أعلى عن الصالح العام (الذى يتقابل مع المفهومات الإسلامية حول المصلحة)، بالرغم من ذلك فإن هذه الصيغ تعمل بشكل ملموس على الرابطة الاجتماعية عن طريق تأسس علاقة جدالية بين الغرباء، على الرغم من مظاهر عدم التوازن البنائى فى القوة بين الفاعلين فى السوق وفى المجتمع على وجه عام. فالقانون قبل أن يتحول إلى صياغة من أجل البحث عن الصالح العام والرفاه العام، فإنه بالضرورة يكون انعكاسا لعلاقات القوة، واعترافا بالآخر. إن القانون يتضمن الوعد بتحقيق حوار متناغم، ولكن هناك إمكانية لاستخدام العنف بشكل مأساوى تكمن خلف كل موقف (Mozzotta 1999: 170-71). ولم يقدم فيكو أكثر مما ذهب إليه سقراط حول السلطة فى القول بأن القوانين (فى مجموعها) قد سبقت الفلسفة فى المساعدة على صياغة عموميات من خلال الاستقراء وذلك عن طريق جمع الحالات المتشابهة سويًا، والتوصل من ثم إلى صياغة موحدة حول أساس لمبدأ المنفعة للجميع. ولقد أكمل أفلاطون، وفقا لما ذهب إليه فيكو، هذه الخطوة عندما لاحظ أنه من خلال المناقشة فقط فى التجمعات العامة يمكن للمرء أن يتغلب على المصالح النفعية الخاصة، وأن ينشر عقلانية العدل. لقد توصل سقراط إلى منهج جديد وفريد للبحث عن المصالح العامة بعيدًا عن الحالات الخاصة، أما أفلاطون فقد اكتشف الإجراء العام لضمان تطبيق هذا المنهج (المرجع السابق: ١٨٢).

ومع ذلك فإن هذا التعريف للعدالة جاء نتيجة لنمط من الفكر المحورى الهلينى الحصيف. فقبل الوصول إلى هذا المستوى من التفكير (انظر الفصل

الأول)، سادت نزعة من الحسية المفرطة فى البحث عن الصالح العام، لــم تستطع أن تنشق عن الواقع الاجتماعى المعقــد وتنطلــق إلـــى الإحــساس بالعقلانية، فقد كان عليها أن تبنى على الأبعاد غير المتوازنة للعلاقة بين الأنا والآخر، وما يصاحب ذلك من صور لعدم التوازن فى القوة. فعملية التعايش مع الآخر هى وحدها التى يمكن أن تبرر فى النهاية التفكير العام. لقد كانت الصورة التى تضمنها الجزء الخاص "بالاقتصاد الشعرى" فى كتــاب العلــم الجديد هى صورة لاجئ أو ضيف. فقد ركز فيكو على هذا الطابع من أجــل تأكيد قضية الدائرية فى أصل نشأة المدن. فقد وجد فيكو هذا الأصــل فـــى العائلات البطريكية ذات القوة والمكانة والمستعمرات، التى كانت فى البداية بمثابة دور للعجزه، والتى كان فيها الغرباء يستقبلون كـضيوف (المرجــع السابق: ١٧٤).

"لقد أسس قدموس Cadmus طيبة وهى أقدم مدينة فـــى بـــلاد الإغريق، أسسها على ملجأ. أما ثيسيوس Theseus(*) فقد أسس أثينا بعد ذلك على مذبح الشخص عديم الحــظ.. كمـــا أســس رومليوس Romulus روما عن طريق فتح ملجأ فى مكان فسيح فى الغابة. فقد أقام روميلوس، وهو النموذج الأصل فى تأسيس المدينة، أقام هو وأصحابه مدينة روما على أساس خطة للملاجئ التى أدت إلى ظهور المدن القديمة فى لاتيوم (بلاد اللاتـــين) .. لقد كانت الملاجئ هى أصول المدن، وقد كانت لها خصيــصة

(*) قدموس إله كنعانى قديم، حكت عنه الأساطير اليونانية قائلة إنه ذهب إلى أثينا (بـــلاد اليونان) ووصل إلى مدينة طيبة (وكان أهلها يحبون الغرباء) وكان منهكـــا وجائعـــا ممزق الثياب فأكرمه أهل طيبة وأطعموه ورد لهم قدموس الجميل بأن علمهم الكتابة الأبجدية. أما أوديب ثيسيوس فهو من أبطال الأساطير اليونانية. (المترجم).

ثابتة وهى حماية سكانها من العنف. وبهذه الطريقة، ومن خلال الأعداد المتدفقة من البدو الذين وجدوا الملجأ والحماية فى أرض الأبطال الرحماء، نقول إنه بهذه الطريقة ظهر لقب الرحمة للإله جوبيتر، وهو لقب الراعى الشافى. ولقد كانت هذه الملاجئ هى أول شكل من أشكال المستشفيات أو الرعاية، أما الأفراد الذين استقبلوا فيها فقد كانوا أول الضيوف أو أول الغرباء فى المدينة (Vico 1999 [1744] : 241).

إن هذا التقابل بين الضيف/ الغريب، والمضيف/ الراعى يجسد نمط العلاقة بين الأنا – الآخر التى أضفى عليها هنا أعلى درجة من القداسة. فزيوس/ جوبيتر ليس فقط إله الرعد الذى يبث الخوف، ولكنه الإله الراعى (المضيف) الذى يحمى كل الغرباء ويعاقب أى خطأ يرتكب تجاههم. ونجد من خلال بين الأسطورة الوثنية والأسطورة الإنجيلية أن جوبيتر يشترك فى نفس الخصيصة مع "إله الرعاة" Yahweh of hosts أو المضفين (فى الأسطورة الإنجيلية). إن وصول الغريب نفسه – وهو أمر يجب أن يكون المضيف/ المواطن مستعدا له طالما أنه أمر غير متوقع هو السبب فى إنشاء الملاجئ – إن وصول الغريب يدل على وجود وأهمية الآخر ولكنه ليس آخر مفرد فقط، ولكنها عوالم اجتماعية أخرى ليست ملك لفرد بعينه يجب أن تفتح– تحت تهديد صور العقاب من الله – أمام هذا الآخر. وفى هذا العهد البعيد من بدايات الحضارة يكون مكان التقابل بين البطل والأب من ناحية، واللاجئ أو تابع البطل أو خادمه من ناحية أخرى، هو مكان آخر أيضا لأنه المكان الذى من خلاله يتم رعاية اللاجئين كما يتم توقيع العقاب على الغريب العنيف (المرجع السابق: ١١-١٢).

إن العلاقة بين المضيف والضيف هى علاقة تبادلية، على الرغم من أنها غير متوازنة. وتظهر فكرة التبادلية نفسها فى كل المؤسسات النمطية لعلاقات الزواج وعلاقات الشللية، وهى تكشف عن صور غير متوازنة من القوة. وبالنظر إلى الملجأ (المعتقل) فهو يمثل أيضًا أرضا للتبادل تكشف عن نمط من الصداقة، وهى هبة لا يمكن التخلى عنها تربط **الأنا بالآخر** على الرغم من كل صور المعاناة. ومن ثم فإنها تضع حجر الأساس فى الرابطة الاجتماعية، وما يرتبط بها سلسلة من العلاقات الحميمية للعدالة الاجتماعية، المسماة بالتحضر. ويسبق الملجأ، كمؤسسة، وكظرف أساسى، أى شكل أولى للمصلحة الملزمة. ولذلك فإن فيكو كان واعيا بأن العلاقات التى تبنى داخل الملجأ لا يمكن أن تغفل الغرباء الذين يتسكعون هنا وهناك. وتلك هى نقطة المدخل إلى الخطاب النبوى أو ما أطلق عليه فوجلين "القفزة نحو الإيمان". لقد ثبتت هذه الخطوة البعد الثلاثى للعلاقة بين الذات والآخر والله، وما يصاحب ذلك من المشاركة فى العقيدة بين الأنا والآخر وهى علاقة لم تستطع صور المحبة (والرحمة) "قبل المحورية" فى المعتقل (أو الملجأ) أن تستوعبها.

وقبل أن تحدث هذه القفزة، كانت كلمة المضيف (باللاتينية **hostis**) تعنى الضيف كما تعنى العدو. ولقد أسس فيكو أركيولوجيا الاضطرابات المدنية على حقيقة أن الأبطال والنازحين، والسادة الشرفاء والخدم، والمواطنين والضيوف يتحولون إلى طبقات متصارعة للحكام والشعب فى روما:

"إن المصالح العامة.. تولد من خلال أزمة تبدأ بثورة العبيد (الخدم) على الأشراف. فعندما يثور العبيد، فإن الشرفاء (الأسياد) يوحدون أنفسهم فى تنظيمات لتقديم المقاومة؛ ومن ثم يسعون – عبر طرقهم المنظمة لترضية العبيد واستعادتهم إلى دائرة الطاعة وذلك عن طريق منحهم إقطاعيات ريفية.

وفى نفس الوقت، فإن الأسياد (الآباء) يكتشفون أن قواهم الأسرية – التى تفهم فقط على أنها مستمدة من الأصل النبيل الشريف – تخضع الآن إلى القوة المدنية للتنظيمات الحاكمة الجديدة. ويسمى قادة هذه التنظيمات الملوك، باعتبارهم كانوا أكثر الناس شجاعة فى قيادة هؤلاء السادة أثناء تمرد العبيد.. إننا هنا نستطيع أن نفهم كيف تطورت القوى الأسرية، وكيف ظهرت الأبوية العامة من الأبوية الخاصة، وكيف بنيت أسس المصالح العامة من خلال نظام اجتماعى يتكون من عدد قليل يحكم وجماهير غفيرة تخضع". (Vico 1999 [1744] 102-3).

إن استخدام نموذج تصورى عام مستمد من التاريخ الرومانى ومن القانون الرومانى ساعد فيكو على بناء صورة نظرية أغنى من أية إشارة اندفاعية إلى الدراما المحورية للمدينة الأثينية (والتى أخذها فى حسابه كمصدر ثانوى للأمثلة التاريخية). ومن منظور فيكو، يتضح أن التنظير السياسى الأرسطى ليس كافيًا. فالمنحى الذى توخاه الفيلسوف الإغريقى كان استاتيكيا جدًا بحيث لم يستطع أن يدرك أهمية الأمر بالمحبة والرحمة الذى ميز الحق فى اللجوء، وأن يدرك الغموض المحيط بهذا الحق (Mazzotta 1999: 175). فالموقف غير المتوازن والذى يقوم على رعاية طرف لآخر، بين الحاكم والطريد، هذا الموقف يحمل فى داخله ديناميات كامنة للصراع. ويكمن جانب الرعاية فى هذا الموقف بالنسبة إلى فيكو فى عملية تحويل دائرة الصراع والعنف إلى شكل أعلى من الرابطة الاجتماعية، وهو مؤسسة الجمهورية أو الصالح العام:

"ولقد كانت وشائج الترابط بين التنظيمات الاجتماعية الحضرية التى تطالب بحقوق متساوية هى أكثر الوسائل فاعلية لتعظيم المصالح العامة.. ولقد كان هذا هو المبدأ الثانى فى نزعة

البطولة الرومانية. ولقد تم المحافظة على هذه النزعة عبر ثلاث فضائل عامة وهى: الاستعداد العقلى الكبير لدى الشعب الرومانى لأن يحصل على حقوق مدنية عن طريق القوانين التى يسنها الحكام؛ واستعداد الحكام للحفاظ على الحقوق داخل تنظيماتهم؛ وحكمة القضاة فى تفسير القوانين والاستفادة منها فيما يستجد من حالات. ولقد كانت هذه هى العوامل الثلاثة الرئيسية التى تميز بها الفقه القانونى الرومانى نفسه فى العالم. (Vico 1999 [1744]:106).

تتبلور هنا فكرة سوسيولوجية تتضح فى الطريقة التى تتشكل بها الروح العامة للقانون عبر القوة الملكية التى تشكلت بدورها من القوة البطريكية الخاصة للأسر الراعية (Voegelin 1998b : 139). وتظهر المصلحة العامة هنا من علاقة الصراع بين الأنا والآخر، والتى تتجسد على المستوى البسيط فى المشهد الأصلى للملجأ وتتطور إلى المستوى الأكبر لصراع طبقى فى المدينة. لقد كان التمرد الحضرى ضرورى لإحداث تحول فى القانون القديم – الذى كان سريًا ومحصورًا فى الأسر الإقطاعية – إلى حقوق مؤسسية تقوم على قاعدة المساواة والشفافية، ومن أولها حقوق الملكية وحق الزواج لعامة الناس. ومع ذلك فإن هذا التحول فى القانون كان يمكن أن يكون غير ذى أهمية عملية بدون جهد القضاة فى تفسيره وتطبيقه. ومع ذلك فلا يجب أن ننسى أن فيكو كان واقعيًا إلى درجة أنه استوعب قدرة الطبقة المسيطرة للمحافظة على النظام السياسى الاجتماعى من الفوضى، دون تحطيم أسس المصلحة العامة، التى تحولت الآن من "روح البطولة" إلى "الروح المدنية".

لقد كان فيكو واعيًا أن الحفاظ على هذه الروح يكون ممكنا من خلال حقيقة أن السادة الشرفاء قد استمروا فى الاحتفاظ بقدر من العنف، ولكن ليس على نفس الدرجة التى كانت موجودة عندما شيد الملجأ. ودلالة ذلك – وتلك نقطة لم يعرها فيكو اهتماما كافيا – أن وظيفة إقامة النظام من قبل الطبقة المسيطرة، وهى تستمد من السلطة التى يتم الحفاظ عليها عن طريق الحفاظ على المصلحة العامة المدنية، هذه الوظيفة تضع حدودًا على العقل العام الذى يجسده الفقه القانونى، والذى يستدعى ليس فقط للحفاظ على المساواة واستعادتها (إن فقدت) على مستوى التفاعلات اليومية البسيطة، ولكن للحفاظ على النظام العام أيضًا.

وتلك نظرة دينامية ولكنها واقعية لعملية ظهور العقل العام. ويدل المثال الذى قدمناه من تاريخ المجتمع الرومانى على الارتباط بين الصراع وإعادة تكوين الرابطة الاجتماعية. وتؤسس هذه العملية الحاجة إلى قوانين جديدة، سواء من حيث الشكل أو المضمون، أو بالأحرى قوانين يمكن فهمها والوصول إليها من جانب الأفراد العاديين. ولقد تضمنت هذه العملية أيضًا تحولا فى الدولة الرومانية من الملكية إلى الجمهورية، فى مصاحبة تحولات جديدة أدت إلى تأسيس مدن جديدة دخلتها موجات جديدة من الضيوف/ اللاجئين.

وفى عملية إعادة البناء التى قدمها فيكو فإن ظهور الصالح العام أو الجمهوريات عبر "قناعات الأبطال" داخل المقاطعات أو الطبقات لم ينتج عن مجرد عملية سوسيوسياسية خالصة فقط، ولكنه ظهر عبر الطريقة التى انتهج بها عامة الناس طريقهم الاتصالى الخاص عن طريق خلق شطحات أسطورية مميزة قلبت نظام القداسة الصورى والأحادى الجانب والمبنى على الانقسام الطبقى والذى ميز القانون القديم. إن عملية تحويل القانون إلى مسألة

عامة، سواء بمعنى جعله متاحًا ومفهومًا (بحيث لم يعد محتكرًا على طائفة الأشراف) أو بمعنى جعله يتلاءم مع فكرة الصالح العام الشعبى لمواطنين متساويين، هذه العملية كانت عملية تطور على جانب من التعقيد. والحق أن الوعى بهذا التعقيد كما أوضحه فيكو يجب أن يحمينا من السقوط فى إغراء القول بأن ظهور العقل العام كان عملية تطورية بسيطة (Voegelin1998b:139) إن هذه العملية لم تكن تتطلب سوى صياغة وبلورة لعملية ترميز بديلة وخلق خطاب مضاد من خلال الجماهير التابعة الثائرة. وعبر هذه العملية تشكل شكل جديد للكلام يقوم على لغة شعبية (عامية)، وكانت اللحظة الحاسمة فى العملية هى فعل من العمل الثورى من قبل العامة، ومن ثم انهيار ادعاء الأبطال بأنهم من سلالة مقدسة. وكانت النتيجة المباشرة لهذا الفعل هو ظهور مقولة "المساواة الوجودية" existential equality:

> "ففى خلافاتهم البطولية مع أصحاب النبالة، احتج العامة فى روما على الأشراف الذين تم اختيارهم من قبل روموليوس لعضوية المجلس النيابى "لأنهم لم ينحدروا من السماء". وبعبارة أخرى فإن مؤسسى مجلس الحكم لم يكن لهم الأصل المقدس الذى يدعيه النبلاء لـ جوبيتر وبالتالى فإن جوبيتر هو إله للجميع". (Vico 1999 [1744] : 165).

وفى الوقت الذى يتحد فيه أرباب الأسر النبيلة فى رابطة تعكس وعيًا طبقيًا، فإن العامة قد بدأوا فى فهم أنفسهم، ليس فقط باعتبارهم يرتبطون بمصلحة مشتركة ومتعارضة طبقيًا ولكنهم أيضا يمثلون الصالح العام من خلال احترامهم للقوانين الجديدة التى تتميز بالمساواة والشفافية. وبعبارة أخرى فإنه فى اللحظة التى طور فيها الهامشيون وعيًا طبقيًا، فإنهم أيضا قد خلقوا فكرة الصالح الذى يتجاوز كل الطبقات. وبذلك يكون هؤلاء قد وضعوا

أركان عملية الانتقال الحاسمة من فكرة الصالح الخاص بالنبلاء (إدارة مصلحة السادة) والذى يتسم بالخصوصية والتسلطية للأباطرة إلى الصالح العام الذى يتسم بالعدل والعمومية (العدالة الشفافة للصالح العام).

فلم يكن لهذا التحول أن يحدث إلا بتغيير شروط الفهم الرمزى للطبقتين: "فالقوة يتم المحافظة عليها من خلال توزيع غير متناسب للموارد.. ولكن الموارد لها طابع ثقافى أكثر من الطابع المادى. إنها بالأساس موارد لغوية" (Miner 2002 : 118). وتكمن أهمية هذا المنحى لفيكو فى دراسة القوة والطبقة والذى يقترب من المنحى الذى اتخذه جرامشى (انظر Jacobitti 1983)، وهذه الأهمية لا يمكن التقليل من شأنها، طالما أنها تعكس حصافة سوسيولوجية لم يعرفها المنظرون الأواخر "للمجتمع المدنى" (انظر الفصل السادس). إن هذا المنحى يكشف عن عدم التوازن بين عدد من الأفكار تتصل بمفهوم "العام العلنى"، والذى يعكس بالضرورة وعيا طبقيا وادعاء بتمثيل المصلحة العامة. وفضلا عن ذلك، وعلى عكس التفسير الميكيافيللى، فإن فيكو قد أنكر أن تأسيس الجمهورية يمكن أن يكون ناتجا عن تطبيق إرادة حاذقة للقوة ومؤسسة على عملية حسابية، ومدعمة بنوع من القسر والخداع. إن الفاعلين الاجتماعيين هنا ليسوا قادة أفراد ولكنهم فاعلون جمعيون. والأهم من ذلك أن تكوين الطبقة الشعبية يؤدى إلى ظهور نوع جديد من اللغة وبداية ما نسميه الخطاب: "فكما تم خلق لغة الخطاب الشعرى أو اللغة البطولية من خلال الأبطال، فإن اللغة العامية أو الشعبية قد خلقت من قبل الشعب، الذى هو الرعية فى الأمم التى خلقت البطولية" (Vico 1999 [1744] : 181).

والمحقق أن خضوع العامة، ويطلق عليه باللاتينية كلمة Vernae (وهى الكلمة التى اشتقت منها كلمة "العامية" vernacular، التى نشير إليها عندما

نتحدث عن لغة العوام)، هذا الخضوع قد ظهر لا بسبب قوة الشرفاء السادة فقط ولكن بسبب قوة لغة البطولة، المليئة بالمجاز والكنايات والصور البلاغية. وفى مقابل هذا النوع من اللغة، يذهب فيكو إلى القول بأن الأتباع من العامة المتمردين قد اخترعوا نمطا جديدا كلية من الكلام، وهى لغة أقرب إلى السخرية، والتى تطورت من خلال الحكايات السردية (التى تسمى حكايات "الخيال" **fables** مثل حكايات أيسوب **Aesop** (*) فى اليونانية وحكايات فيدروس **phaedrus** فى اللاتينية) وهى الحكايات السردية التى استخدمها العوام للكشف عن صور عدم العدل فى نظام أضفى شرعية على ما يسمى "بأنصبة الأسود" أى الامتيازات الممنوحة للشرفاء. ولقد رأى فيكو أن هذه اللغة الجديدة ضرورية لتحويل النشاط الإنسانى من الادعاءات التى توجد فى الخيال إلى شكل خطابى يتم تداوله فى الاتصال، الأمر الذى يؤدى إلى إذابة السلطة، وليس إزالتها، وذلك بتحويلها إلى سلطة للقوانين.

إن هذا النوع من الكلام كان منظما وله طابع العمومية، ومن ثم فقد كان ملائما لنشر القوانين التى تدعو للعدالة. إن منهج الكلام العام المتجذر فى سلطة الصالح العام يحتاج لا إلى وسائل لضبط المفاهيم عبر الكلمات والحروف فقط، ولكن يحتاج أيضا إلى قدرة جدالية حصيفة. ولقد قدم سقراط هذه القدرة عبر استنباط القضايا العامة والأمور الخاصة وذلك عبر التجريد والتفكير العقلى الجدلى، ومن ثم فإن الفلسفة المحورية الإغريقية لأفلاطون وأرسطو قد استقت الأسس التى قامت عليها من الأصل المتصارع للعادة

(*) تعد حكايات أيسوب (أو يعسوب) من القصص التى تحكى على لسان الحيوان فى شكل حكايات قصيرة منظومة شعرًا جميلاً (مثلها مثل حكايات "كليلة ودمنة") وهى تنسب إلى عبد إغريقى يسمَّى يعسوب عاش فى حوالى عام ٦٠٠ ق.م. وقد عاصره وتأثر به الفيلسوف فيدروس وكان أسلوبه شبيهًا بأسلوب يعسوب.

الاجتماعية المتجذرة فى الحس العام والكلام العام والتى يتم تداولها من خلال الصراعات الطبقية الدموية والدرامية (المرجع السابق: ١٢٢-١٢٣).

لقد اعتبر فيكو أن تأسيس الجمهورية وما صاحب ذلك من اتخاذ القانون طابعًا عامًا مع بداية "العصر الثالث"، وهو العصر الإنسانى أو عصر التأمل (قريب بالطبع من العصر المحورى)، وقد جاء هذا العصر بعد عصر الآلهة، حيث وضع الرعد والخوف أساسًا للقدرة الشعرية البشرية، وبعد عصر البطولة، الذى تأسست فيه الإقطاعات الخاصة والملاجئ. ونحن نرى هنا لماذا أدى الملجأ إلى بناء وشائج حيوية وحاسمة، وإن كانت هشة، بين المقاطعة الخاصة والمصلحة العامة. واستغرقت شبكة العلاقات هذه التوترات والتناقضات الجنينية التى أدت إلى ثورة العامة وبناء مفهوم الصالح العام (المصلحة العامة). ومعه تبلور النطاق السياسى للحكم الجمهورى، وتقلصت القوة الأسطورية للقدرة الشعرية وبدأت الفلسفة التأملية صعودها. ورغم ذلك، فإن "العقل البطولى" ظل يعيش على قناعاته بضرورة وجود المجالس التشريعية العامة. فالقوانين الصالحة لايمكن أن ترى النور وأن تستوعب استيعابًا كاملاً دون الأساس "البطولى" الذى ظل باقيا بتكوينه الرمزى نفسه فى أى تأسيس لشرعية قانونية. ويعنى هذا أن أى تحرك عام، بدءًا من التعطيل القانونى للمصالح الخاصة، إلى المعارك الدستورية، يحتفظ هذا التحرك العام بقدر من التحدى البطولى (Mazzotta 1999 : 139-43). فليس هناك فى الميدان العام، كما فى الفلسفة، شيء اسمه الكلام "الخالص" أو النقى.

ولايمكن أن نكون فهما مكتملا لرأى فيكو دون ننظر فيما أسماه "اكتشاف هيموروس الحقيقى" وهى الفكرة الرئيسية فى كتابه العلم الجديد، والتى من خلالها يمكن تتبع بدايات فكرة الصالح العام والكلام العام والتى وجدها فى أسس الرابطة الاجتماعية التى تأسست فى العصور المقدسة

وعصور البطولة. ففى هذه العصور مثَّل هيموروس المرحلة الحاسمة الأخيرة، والتى سبقت تفجر عصر الرجال، وشهد النضوج الكامل للعموميات الخيالية قبل أن تتحول إلى تصورات. إن هذا الجزء من بحث فيكو يعد حاسما لفهم طابع منحاه الجينولوجى، والذى يختلف بالقطع عن محاولة نيتشه لبناء – بشكل غير جنيولوجى تماما – نمط من أخلاق البطولة يختلف عن بناء الصالح العام وفقًا لأخلاق الإحسان.

وعبر انتباهه إلى الدور الذى قام به هيموروس فى بناء نمط لفضيلة البطولة (القوة البدنية الخارقة، والشهامة، والأحكام الماكرة، وقليل من الرحمة أو التقوى المصاحبة للحظات الغضب)، فإن فيكو كان يقصد أيضًا التمييز بين المنحى الذى اتخذه وبين استراتيجية أفلاطون الذى سخر الموسوعة الهوميرية لخدمة تحليلاته الفلسفية الشعرية والأسطورية، باعتباره مسارًا مستقيمًا يؤدى إلى اكتمال مسيرة العدل. ولقد رفض فيكو هذا الطريق المختصر، وأعطى لشعر هيموروس حقه، على اعتبار أنه يمثل مشهد العوالم المتعددة ومن ثم فإنه يحمى اللاتجانس من الخطر (السياسى أو الفلسفى) الناتج عن التناول السلطوى والتوحيد المركزى.

لقد وضع فيكو صورة لتمثال هيموروس فى صفحة الغلاف لكتاب العلم الجديد وكأنه يعتلى شذرات من التاريخ. ولقد بدا هيموروس، "الأعمى"، معرضا ظهره لمصدر نور قادم من الحكمة المنبعثة من كهف أفلاطون. وفى هذا الموقف لم يتحدث هيموروس من نقطة عليا يطل منها بنظرة متعالية على التاريخ الإنسانى. ومن ثم فإنه يقدم نمطا لشخص من العوام، ما يزال ينخرط فى قناعات بطولية، محتلاً مكانا سابقا لأى خطاب فلسفى أو نبوى، يتقوقع داخل عالمه الخاص – الذى هو فى الحقيقة شكل العمى – تمامًا مثلما يكون الشاعر، فى عالمه الإبداعى الشعرى، أعمى عن رؤية الآثار المترتبة

على نشاطه. ولكن الرمز أو الشعار الذى يود كتاب "العلم الجديد" أن يرفعه يقف أبعد من هيموروس؛ إنه عين الإله التى تخرج من ثدى امـرأة والتى تمثل سيرة الفلسفة أو الحكمة والتى منها يخرج النور الذى ينسكب على ظهر هيموروس الذى يجسد قدرة الشخص العامى على أن يفعل. وتعتمد هذه القدرة على عقل عملى يستمد أصوله، لا من بناء الفضائل والعواطف داخل الروح، على ما يذهب أرسطو والأكوينى، ولكن من بناء الجسد الشعرى. إنه القوة الخلاقة والآنية التى تقف خلف المراحل المتتالية للقدرة على بناء اللغة وتكوين المجاز، وما يصاحب ذلك من موجات "للعمومية" (Apel 1978 [1963] 360 :. إنه خطاب المساواة والعدل على نطاق عام عبر حركات شعبية (المرجع السابق: ٣٥٨-٦٤).

ولقد أدى هذا الابتعاد لفيكو عن الأطروحات المحورية، وهو كان كما يذهب كارل آبل ضروريا لفهم الأفكار اللاحقة لـ كانت حول العقل العملى والعقل العام (المرجع السابق)، لقد أدى هذا الابتعاد إلى إعادة بناء العلاقة بين مفهوم الحضور المحايث للعقل فى العالم والقدرة البشرية لتجاوز أى موقف محدد والوصول به إلى قيمة تحكم العلاقة الذاتية بين البشر. إن وجهة النظر حول العين الحارسة لله التى جاءت فى الصفحة التالية فى الكتاب تعكس ما أطلق عليه فيكو الرعاية الإلهية، وهى رعاية تتعالى عن التاريخ الإنسانى وتسكن فيه (فى ذات الوقت)، تحميه من شرور المؤامرات المأساوية التى شرحها ميكيافيللى باقتدار (Mazzotta 1999 : 160-61). إن استراتيجية فيكو لمواجهة عالم ألغاز القوة لا تتكون من أيديولوجية مبسطة حول شفافية الخطاب العام مدعومة برؤية أفلاطونية حول العدالة. إن فيكو على العكس من ذلك قد أضفى الطابع المأساوى حول عجز الفاعل البشرى على تجنب الفوضى دون أن يلجأ إلى تفكير عملى شاق، موجه بأهداف عليا.

ففى عصر الرجال يكون السلاح الرئيسى ضد عمليات تمثيل الطغاة، سواء الموجودين منهم بالفعل أو المفترضين، هو الخطاب العاقل وهى عمليات معروفة جيدًا فى الأساليب الحديثة فى السيطرة، (المرجع السابق: ٨٩).

ولقد نظر فيكو إلى فن الخطاب العام الذى يربط الذاكرة بالإبداع بالحكم ، باعتباره ضربًا من البلاغة، التى لا تهدف من خلال نزعتها الإقناعية إلى السيطرة، ولكن تهدف إلى توسيع خيال الجمهور وقدرته على الاستقبال (المرجع السابق: ٧٠). ففى العصر الحديث، يكون الكلام العام بمثابة الترسانة المحصنة للتدبر العقلى والحصافة، وربما يصبح ذلك لأنه يواجه تقنيات صارمة للقوة. وبعبارة أخرى، فإن فيكو كان يشك فى أن القوة المجردة التى ظهرت مع الحداثة يمكن استئناسها وتوجيهها دون أن ننحى التراث الخاص بالعناية الإلهية الرحيمة للصالح العام.

عبر الاختراق الحديث: الصورة الدائرية للتراث

لقد أكدت الجينولوجيا الحديثة المبكرة للقيم من ميكيافيللى إلى هوبز أهمية القسر Force على حساب الخطاب. فلقد كان التنافس حول القوة بالنسبة إلى هوبز على وجه خاص هو الذى يؤجج الديناميات الانقسامية للحرب، والتى تحدد بدورها مجال القيم الاجتماعية. أما فيكو فلم ينكر هذه الجينولوجيا المادية للقيم، ولكنه جعلها أكثر تعقيدًا، وكانت إجابته فى هذا الصدد أن عالم الكلام هو أيضًا عالم للتنافس والفعل. ولقد كان تحليله الجينولوجى أكثر واقعية وصدقًا من تحليل أصحاب النزعة الواقعية السياسية، ولقد ركز على عملية تحويل العنف الفيزيقى إلى عنف رمزى، وتحويل الكبح إلى تحدى. وذلك نوع من الجينولوجيا يمكن أن نطلق عليه "جينولوجيا

رحيمة أو رفيقة" تقدم بديلاً واقعيًا لفهم الممارسة غير المحدودة للحرب سواء بين الطبقات أو بين الأمم.

إن أخذ عملية التقاضى وما يرتبط بها من قرارات من ساحة المعركة إلى ساحة المحاكم والمجالس التشريعية لا يعتبر رجوعًا إلى الخلف، ولكنه يعكس مسارا أى مجرى حضاريا. يمكن أن يخضع للانهيار ثم يعاود القيام مرة أخرى. وهذا ما قصده فيكو بمفهوم **Ricorso** (أى الدائرة الحضارية). وهذه الكلمة تعد كلمة يشوبها الغموض على نحو قصدى، فهى لا تعنى مجرد ظهور مجرى حضارى جديد، ولكنها تشبه عملية الاستئناف فى المحكمة، ومن ثم فهى تعنى السعى نحو الحصول على فرصة ثانية. وهنا نجد أن الرجوع إلى جمهورية أفلاطون يصبح شيئا ضروريا. فبينما حذر كل من ميكيافيللى وهوبز من الفوضى المنظمة فى المجتمعات الإنسانية إذا لم يتم استئناسها عن طريق القوة القهرية، فإن أفلاطون قد أوضح أن المدينة يمكن أن تصبح فقط مدينة عندما تدرك أن لا أحد فيها يستطيع أن يحقق الاكتفاء الذاتى (المرجع السابق: ٧٥). أما مفهوم البطل عند فيكو والذى وضعه فى مقابل الصفات غير البطولية التى وسمت الشخصيات الفاسقة فى عصره- وما عرف عنهم من ممارسات شاذة وتمجيد لإرادات القوة غير المنضبطة- أن البطل عند فيكو هو الإنسان الأمين **Homo Honestatis**. وتعنى كلمة **Honestas** اللاتينية والتى يمكن ترجمتها بالأمانة **Honesty** إدراك حدود وفواصل الذات، كما تعنى دمج الفضيلة الدينية المرتبطة بالتقوى بالفضيلة المدنية المرتبطة بالمساواة. إنها القدرة على أن يسلك المرء فى سعيه نحو تحقيق المصلحة من خلال الاعتراف بالآخر وبمصلحته المشروعة، والتى يسعى إلى تحقيقها بنفس الطريقة (المرجع السابق: ٥٠).

لقد ذهب جرويتوس Grotius فى كتابه "الـــصالح العـــام المـــسيحى" Respublica Christiana إلى القول بأنه - بالرغم من النية التى أعلن عنهـــا فى عنوان الكتاب- من المفضل تفكيك هذه الفكرة بالطريقة التى حدثت بهـــا أثناء النهضة المحورية. لقد فضل جرويتوس إن يبحث عما هو عام ومشترك بالنظم عبر بعض الخصائص الجوهرية للإنسانية. إن هذا المسعى لا يمنـــع، بل يشجع على التنظير حول الطابع الحضارى للإنسان كما وجد فـــى أمـــم شمال أوروبا التى تميزت بقدر من الرخاء والقوة والإصلاح المسيحى، والتى تقف على طرف نقيض مع أمم العالم الأخرى غيـــر المتحـــضرة أو الأقـــل حضارة. فالإنسان الأبيض (ويفضل أن يكون بروتستانتيا) يـــصبح نموذجًـــا للإنسانية، فى نفس اللحظة التى كان يحضر فيها لسلسلة متماسكة من التدابير الكولونيالية والإمبريالية، ومن ثم يخرق أى فكرة عالمية للقانون: بما فى ذلك قانون الأمم أو القانون الدولى، والتى كان جرويتوس يحرص عليها، والتـــى حرص عليها أيضا منظرو القانون الطبيعـــى، وأصـــحاب نظريـــة العقـــد الاجتماعى الحديث. ولقد اتضح ذلك على وجـــه الخـــصوص فـــى أفكـــار جرويتوس حول حرية البحار، أو حق الألمان فى أن يشاركوا فى التجارة فى شرق الهند، وهو العنوان الواضح للكتاب الذى قد التنظير فيه حول حق قوى البحر الغربية فى أن ترتب وتقود الاستقلال التجارى للعـــالم. ولقـــد كـــان جرويتوس واضحًا فى القول بأن إنكار مثل هذا القانون يساوى التخلص من أسس الصداقة البشرية، والخدمة المتبادلة من الطبيعيـــة نفـــسها (المرجـــع السابق: ٥٥-٥٦). ومن ثم فإن وضع الإرادة (القوة) كأساس للقانون لم يتم صياغتها على هذا النحو وبهذه الدرجة من الوضوح فى مكان آخر.

ويعد كتاب فيكو بعنوان "القانون العـــام" Universale dirritto اتهامًـــا صريحا لهذه النظرية فى القانون. فقد هاجم جرويتوس، جنبا إلى جنب مـــع

سلدن Selden وبوفندورف Pufendrof، حيث حاول أن يفكك نظريتهما بتقديم رأى دقيق من الناحية التاريخية والفيلولوجية لكى يوضح كيف أن أصول القانون الرومانى والنظم السياسية الرومانية – والتى ادعى منظرو القانون الألمان أن تراثه يرجع إليهم – أوضح أن هذه الأصول تبتعد كثيرًا عن خيال منظرى القانون الطبيعى الجدد. فقد كان خطؤهم الرئيسى هو الطبيعة المتمركزة حول السلالة، والذى ينحصر فى القول بأن القانون إذا ما أصبح شريعة وأدى وظيفته على خير وجه فى سياق نظامى واجتماعى بحيث يضمن النظام والرفاهية، فإنه يكون على نفس الدرجة من الشريعة فى أى سياق اجتماعى آخر. إن الخطأ الرئيسى بهذه النظرية يكمن فى فكرة أن المجتمع يقوم على نمط من التعاقد الذى تتأسس فرضياته الأصلية على ممارسات ومصالح البرجوازية الناشئة (Cooper 1998 : 16). وعلى خلاف ما ادعاه الحكام ذوو النبالة والشرف من أنهم ينحدرون من أصول مقدسة فإن هذه الفرضية تأسست على تحيز طبقى وهو تحيز يشتق من تبسيط وتشويه أنثروبولوجي كبير.

لقد نظر فلاسفة القانون الطبيعى إلى الطبيعة البشرية على أنها طبيعة متحضرة بحكم الدين والقانون وأنها طبيعة مستقلة عن العمليات التى تنتج التراثات الدينية والمدنية والقانونية، والتى تعيد إنتاجها أيضا. وبعبارة أخرى فإن هؤلاء المفكرين الأوروبيين المحدثين قد فقدوا بُعد النظر فى تحديد موقعهم داخل الخطاب الحضارى والتراث الحضارى، ومن ثم فالاختيار الوحيد الذى ترك أمامهم كان هو الاختيار بين أن يكونوا ليبراليين أو أن يكونوا فاسقين: بمعنى إما أن يضفى المرء منهم قيمه الحضارية الخاصة على النسق المطلق (ومن ثم التسبب فى تشويه التراث الحضارى وتعقيده)، أو رفض هذه القيم كلية (والتى تؤدى أيضا إلى انهيار التراث). والطريق

الوحيد للتخلص من هذه المعضلة والتى تهدد بفقدان التراث الحضارى يتمثل، كما يذهب فيكو، فى البحث عن منهج جينولوجي لفهم تاريخية الإنسان، وذلك عن طريق إخضاع التجليات الأسطورية فى الصيغ الحضارية لفهم تحليلى وعقلى، وأخيرًا عن طريق وضع الشخص لنفسه من الناحية النقدية والشعورية فى قلب الآلة الدائمة للعملية الحضارية، ونعنى بها الحس المشترك الذى يتجدز فى الطاقة الشعرية الخلاقة.

لقد وجه فيكو جهده التحليلى الأول إلى فحص مسار الحضارة، حيث كانت الخطوة الثانية هى بذل جهد تشخيصى وجينولوجى لتحديد ظروف الدائرة الحضارية (أو اليقظة الحضارية). ولقد أشار فوجيلين ومعلقون آخرون إلى أن المسار (المجرى) الحضارى عند فيكو يتجسد فى الأساطير الوثنية حول التاريخ الرومانى، أما الدائرة الحضارية (اليقظة الحضارية) فتتمثل فى المسيحية (Voeglin 1998b: 136). حقيقة أن ظهور التراث المسيحى ونشره يمثل ذروة الدائرة المحورية بالنسبة إلى المحلل الجينولوجى الذى يهتم بهذا التراث، شريطة أن يهتم بعملية تحلل أسطورة "الصالح العام المسيحى" التى ظهرت أثناء النهضة المحورية (المرجع السابق: ١١٨). ومع ذلك فإن مفهوم الدائرة الحضارية يمكن أن يفهم أيضا على أنه إعادة بناء جينولوجى، من أى موقع يقف فيه المحلل الجينولوجى داخل المسار الحضارى. وبهذا المعنى العام فإن "الدائرة الحضارية" لم تتمثل فى المسيحية، ولكن فى محاولة إعادة البناء بعد المحورى لأى تراث محورى من داخل الحداثة. فقد كان تطبيق الحداثة فقط هو الذى أتاح منحى جينولوجيا للوصلة الحضارية بين مفهوم المسار الحضارى ومفهوم العودة الحضارية.

ولكى يضفى فيكو على مفهوم العودة الحضارية أو الدائرة الحضارية طابع المرونة، قدم فى الصفحة الأولى من كتاب العلم الجديد طابعها اللولبى، الذى يوضح الانغلاق والانفتاح المتتابع فى دائرة، تكشف عن اختلاف فى كل دورة من دوراتها، وتتجه بشكل دائم إلى مركز الدوائر الأخرى فى اللولب. فمن الواضح من ذلك أن الدائرة الحضارية ليست مجرد تحديد لمراحل، ولكنها منهج للنظر والتفكير والكتابة والقراءة. وكما ذهب مازوتا فهى "الفرصة الثانية أو الاستئناف الثانى للتاريخ". وتنتج ذبذبات الحداثة عن هذه الحركة اللولبية فى التاريخ العالمى. وعند هذا الإنجاز الحاسم أى ظهور نظرية المسار الدائرى للتاريخ تغير أسلوب فيكو فى الكتابة كما تغيرت شخصيته، وهو ما احتار فيه الكثير من المعلقين، وكشف هذا التغير عن ارتباط فريد بين الأركيولوجيا البسيطة للحس المشترك والدعوة النبوية المرتبطة بالمصلحة العامة أو الخير العام (Mazzotta 1999 : 231).

وإذا ما حاولنا أن نشتق نتائج من منهج فيكو لتحليل التحولات الاجتماعية التاريخية فإننا نتعلم أن الخيال العقلى والمعرفة العملية تتجه إلى حل المشكلات وإعادة البناء المتعلق بالنظام الاجتماعى السياسى تظهر فقط فى مراحل التكوين التى يحدث فيها انقطاع وتأسيس جديد. وإذا لم يحدث هذا فإن التراثات التى ترتبط بالعمليات الحضارية إما تنفجر داخليا أو تنهار. وفى مثل هذه الحالات المثقلة بالتوترات والصراعات نكون فى أشد الحاجة إلى نوع من التفكير العملى أو المعرفة العملية التى تؤدى وظيفة بوصفها طاقة شعرية مرتبطة بروح الجماعة (انظر الفصل الأول). ويتطلب التفكير العملى تأويل قوى وغير مسبوق لفكرة العدالة، وهذا الأمر - للأسف- متروك فقط للحس المشترك بمفرده، ولكنه يمكن أن ينسب إلى التأملات التى قدمها الفلاسفة المحدثون والقدماء على حد السواء.

ولم يكن لفيكو أن يثق فى قوى الحداثة بوصفها تتميز بقدرة على الاستئناس الذاتى والشقاء الذاتى، كما يتضح بجلاء من فشل القانون وانفجار حروب جديدة أشد دمارا منذ أن انتهيت الحروب الدينية الأخيرة فى القرن السادس عشر والسابع عشر وما بعدها. لقد قدم لنا كتاب العلم الجديد إحساس فيكو بالحداثة على أنها التقدم الممكن لخطاب عام جديد يختلف عن خطاب الماضى، ولكنه خطاب لا يمكن أن ينتج من القوة أو من الذات، وإلا فقد تكامله كخطاب قادر على خلق الحضارة. إن قوة الخطاب يمكن أن تمحى بقوة السلطة، حيث تمنع الخطاب من إمكانياته على الانفتاح الذى يعكس عدم التوازن فى التكوين المحورى للرابطة الاجتماعية، كما تعمل السلطة على تمزيق الخطاب إلى نوايا مختلفة منها ما يسعى إلى الحقيقة ومنها ما يسعى إلى القوة. ولم يضف كتاب فيكو عن العلم الجديد الطابع الدرامى على دوره كفيلسوف (نبى)، يسير على طريق أفلاطون، أو كنبى حديث ينظر للقوة والضبط على غرار بيكون. لقد ظهر فيكو كباحث جينولوجى يحاول أن يفهم روح الحداثة على أنها دائرة خاصة للتراث وليست مشروعًا نشأ من تلقاء ذاته مؤسسًا على العقل المجرد والاكتفاء الذاتى ومستبعدًا الماضى كلية.

لقد أدان فيكو بإصرار ما أطلق عليه "وهم الأمم"، أى الوهم الذاتى بوجود خصوصية ثقافية، ووحدة يتمتع بها الناس المختلفون منذ العصور القديمة، واعتبر أن ذلك يعد أحد التهديدات الرئيسية لتكامل التفكير العملى فى العصر الحديث. فمع وجود التقنيات الجديدة للقوة والضبط والمراقبة، والتى تدعمها الإنجازات التكنولوجية وقوة أجهزة الدولة الحديثة، مع وجود كل ذلك يصبح الخطر الذى حذر منه فيكو خطرا مزمنا. ففى عصر فيكو، فى القرن الثامن عشر، كانت الجماعات القومية المختلفة بادئة فى استخدام أيديولوجيات شاملة حول الأمة عملت على تحويل الموارد الرمزية المتمثلة فى الإرث

الأسطورى المشترك (وهى فكرة مسيحية معقدة) إلى مــشروعات سياســية متكاملة. وفى إطار هذه العملية، فإن الأهداف المرتبطــة بــالقوة الرمزيــة الأصلية للمسيح قد تم طمسها وإعادة بنائها، وخضعت المؤســسات المدنيــة والقانونية والدينية إلى رؤى شمولية للقوة (Hollweck and Sandoz 1998 : 26; Cooper 1998 : 9).

ليس هناك من بديل جاهز اسمه مدينة الله على الأرض، وهــو درس يستمد بسهولة من فشل الصور الأكثر راديكاليــة فــى حركــة الإصــلاح البروتستانتى. فالطابع المسيحى الباقى (المترسب) من فكرة الــصالح العــام المسيحى داخل الدائرة الحضارية الأوروبية، يكمن فى عدم الخضوع للوعد باستئناس القوة فى مشروع الحداثة. وكما سنرى فى الفصل القادم، فإن منهج فيكو فى المدنية سوف يتم استخدامه بتوسع من قبل منظرى المجتمع المدنى المحدثين، ولكن بالطرق التى سطحت التعقيد والتاريخية المتعلقة بالتراثــات المحورية، وانتهت إلى أن تصبح هذه التراثات فى حالة وجود مختزل فــى خدمة المجتمع التجارى الحديث والدولة الحديثة.

الفصل السادس

المجال العام الحديث:

تحويل العقل العملى إلى اتصال تدبرى

المجال الخاص والمجال العام

رأينا فى الفصل السابق كيف أن تفكك التراثات المحورية قد أدى إلى ظهور الحاجة إلى تعريف جديد للفعل الاجتماعى، وللاستقلال، والإبداع، وكيف خلق هذا المطلب أنواعا جديدة من التوترات، والتقابلات، ومحاولات الحل. وفى هذا الفصل سأحاول أن ألفت الانتباه إلى محاولة لإعادة تعريف العلاقة الثلاثية المحورية بين الذات والآخر والله، والتى يحكمها الإيمان من ناحية، والعقل العملى من ناحية أخرى. نقول إعادة تعريف هذه العلاقة بتحويلها إلى علاقة ثنائية بين الأنا والآخر تحكمها الثقة والاتصال التدبرى. إن هذا المنحى الذى نتج عنه مفهوم المجال العام الحديث، بالمعنى الذى قدمه هبرماس - "كمجال ثالث فى المجتمع" (انظر المقدمة) - لم يكن مجرد محاولة لتحديث التراث بطرق إيجابية اجتماعية - عبر تحديد الأفكار الأساسية لمفكرى عصر التنوير - ولكن أيضا كرد فعل ونقد للمواقف التى اتخذها المنظرون السياسيون الواقعيون المحدثون (انظر الفصل الخامس).

إن هذه العملية قد أدت إلى تغيير فكرة التفكير العام بجعل الإيمان والدين غير منظورين فى الحياة العامة، وتحويلهما إلى أشكال من التنظيم للرابطة الاجتماعية فى هيئة "ثقة" و"أخلاق". ولقد تم قبول هذه الأدوات قبولا

عاما كأدوات لتحقيق التماسك الاجتماعى لأنها تتوافق مع المطلب الجديد للفعل الفردى والاستقلال، وهى تقف على مسافة آمنة من الأفكار المحورية عن الأمر الإلهى – هذا على الرغم من أنها تظل سريعة التأثر باللون الدينى، كما تظل تستفيد من القاموس الدينى فى تحفيز الأفراد للفعل الفاضل. إن الفضيلة تكمن هنا وبشكل متزايد فى القدرة على تراكم المصالح المتعلقة بالكفاءة (انظر الفصل الأول).

إن هذا الحل لمشكلة إعادة بناء الرابطة الاجتماعية قد اتخذ شكله وانتشر داخل دوائر عقلية هامة ترتبط بتحول اقتصادى اجتماعى حاسم فى أجزاء من شمال غرب أوروبا، ولكنها أصبحت نموذجا للتراث الليبرالى ككل. إن هذه التحولات فى بعض أحوالها الهامة ارتبطت بإعادة تكوين، وإعادة تطبيق الفكرة الكلاسيكية عن المجتمع المدنى، التى اتخذت ثوبا جديد تحت اسم "المجتمع المدنى" **civil society**، الذى يتكون من روابط ثنائية متعددة من الثقة التى يغذيها "إحساس أخلاقى" بالتواصل الانفعالى بين الأفراد. وعند هذا الحد نجد أن المنحى التعاقدى قد تم إكماله عن طريق التأكيد على الصورة غير التاريخية للإحساس بالتواصل بين الكائنات البشرية، وهى فكرة أخلاقية عن "الحس المشترك" لم تعد مرتبطة برؤية فيكو حول التوتر والإبداع (انظر الفصل الخامس).

إن محاولات إصلاح مفهوم الإيمان وإعادة صياغته فى شكل من أشكال الفكر العلمانى، أثبتت أنها هامة لتحديث المجال العام. ولقد ساهم ظهور فكرة مكتفية بذاتها حول الثقة فى دمج نمط الفعل الذاتى التواصلى لكى يتلاءم مع مطالب الجماعات الاجتماعية البازغة والفاعلين الاجتماعيين فى العصر الحديث. أدى إلى إرساء الأسس وبلورة شعور جديد أو معنى جديد لمفهوم العام على أنه مجال ينفصل وظيفيا عما هو خاص،

وهو بالتالى يشكل المجال العام الجديد. وبنفس الطريقة، فإن حدوث طفرة فى العقلانية التواصلية والاجتماعية للفاعل جاءت كنتيجة للتحـول فـى الفكـر العملى والفكر التدبيرى اللذين تحولا إلى نمط من التدبر القائم على الحساب والتأمل، والاتصال أو التواصل الملائم. ولقد حاولت أن أوضح أن هذا التغير الحاسم ربما يكون قد ظهر فى شكل نواة "لانقلاب دلالى" نبـع مـن داخـل التراث الليبرالي الأنجلوأمريكى ليقف ضد الأفكار التراثية والأفكار الحداثية المبكرة حول الحس المشترك وحول الصالح العـام (انظـر: Münkler and Bluhm 2001; Mükler and Fischer 2002). ولتحقيق هذه الغاية فإننى أحاول أن أتقصى العناصر المكونة للأفكار المتعلقة بالعقلانية العملية وبالعقل العام، والتى أدت إلى إعادة صياغة عقلانية الفاعل، وهى فكرة استقيتها بالأسـاس من تحليـل السيـر ماكنتـير. كما أننى اعتمدت على تحليل آدم سـليجمان A. Selgman لأبعاد مفهوم الثقة الحديث كأحد منتجات التحولات الدرامية فى أجزاء محددة من أوروبا.

ويتخلص رأى سليجمان فـى أن الأفكـار الحديثـة حـول الرابطـة الاجتماعية، مثل تحديد مفهوم "المجتمع المدنى" عن طريق فلاسفة الأخـلاق الإسكتلنديين فى القرن الثامن عشر (وهو ما عرف بـالتنوير الإسـكتلندى)، وتحتوى على إعادة تعريف الميدان الخاص ومنحه الأولوية، ومن ثـم فقـد ساهمت فى إعادة بناء مفهوم المجال العام كحقل موجه للفعـل الاجتمـاعى وللاتصال. ولقد كان هذا التطور علامة بارزة فى التحول من فكرة المجـال الخاص كما تطورت فى تراث القانون الرومانى وكذلك التحول من **الأصول** الجدلية للميدان العام(*)، بوصفه ناتجا عن ديناميات المواقـف والـصراعات

(*) أميز هنا كلمة public domain عن كلمة public sphere ، بأن أترجمها بالميدان العام. (المترجم).

الاجتماعية، كما تجسدت فى التراث الإنسانى الحديث الذى تراكم فى أعمال فيكو (انظر الفصل الخامس).

ولم يكن من قبيل المفاجأة أن يتلاءم تحول المجالين الخاص والعام مع التكوينات الرأسمالية للحقبة الجديدة. ومع ذلك، فإن المنحى الجديد قد أضفى قدرًا من الغموض على تشخيص الحداثة على أنها تشكل دينامية داخلية وأنها مثقلة بالصراع، وأنها تنتج وجهات نظر عبر تاريخية حول المجال العام فى علاقة بالمجال الخاص. إن المجال الخاص الجديد لم يعد يعكس رابطة سوسيولوجية بين السلطة والعقل العملى كما هو واضح فى تحليل فيكو. فظهور نمط جديد من المجال العام لم يؤد إلى إزاحة السلطة الأبوية ولكنه أخفاها، وأضفى عليها قدرًا من الأسطورية. كما أنه أصبح بمثابة انعكاس أيديولوجي للخطاب الاقتصادى البازغ وللدور الذى أنيط بالأسرة النووية كوحدة لتناسل قوة العمل والحفاظ على رأس المال المتراكم ونقله.

ولقد اكتسب المجال الخاص الذى أصبح ضروريا، مركزية جديدة فى بناء وتفسير الرابطة الاجتماعية، وأخلاقيات الحياة الاجتماعية بشكل عام. أما المجال العام الذى أعيد بناؤه فقد احتفظ بالوظيفة الهامة المتعلقة بالخير العام أو الصالح العام بل إنه أعاد بناءها، طالما أن الاختبار النهائى لفاعلية أى رابطة اجتماعية يظهر أو يتجلى فى الأخلاقيات التى تستخدم فى المواقف العامة. وعلى هذا النحو، يعتبر الميدان العام بهذا التعريف جنبا إلى جنب مع قوة تماسكه الأخلاقية تكوينات بنائية وليس تكوينات جدلية - تنتج عن ديناميات الصراعات الثقافية والطبقية - وتنبثق بشكل مباشر من المجال الخاص.

إن هذا الاعتماد البنائى للمجال العام على وظائف إعادة إنتاج المجال الخاص تكتمل عبر علاقته الوظيفية بتنظيم الدولة الحديثة. فالمجال العام يفهم

الآن على أنه ميدان ساكن واتصالى ويخلو من الصراع، ويقع فى مسافة بين العلاقات الموجودة فى المجال الخاص والتى تبنى على المصلحة (العقد) والعاطفة (الصداقة والحب) وما ينتج عنهما من توليفات (كالزواج، والأسرة والعلاقات الأبوية) من ناحية، والقوى المعيارية للدولة الحديثة التى تفعل عملية احتكارها للقسر لكى تضمن وجود النظام العام البازغ وما يرتبط به من آليات للتبادل العام من ناحية أخرى.

وفى الصياغة النهائية التى قدمها هبرماس لهذه النظرية فإن المجال العام يؤدى وظيفة تسهيل التفاوض العقلانى حول الصالح العام بين المواطنين فى حياتهم الخاصة. وقبل الوصول إلى هذه المرحلة، وعند مستوى أكثر جوهرية يقوم عنده بتوفير مادة لاصقة للعلاقات الاجتماعية، فإن المنحى الذى قدمه فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديين يصف المجال العام على أنه المجال الذى يجعل الأفكار المرتبطة بالتبادل المعمم منظوره، ومنشورة، وشرعية، والتى بدونها تصبح المعاملات التعاقدية بين الأفراد فى حياتهم اليومية فاقدة للاستقرار. إن "التبادل العام" أو المعمم(*) يمثل شفرة معيارية للسلوك الذى يحكم التفاعل الاجتماعى، وأنماط التواصل، والتعاملات التعاقدية بين الفاعلين الاجتماعيين والذى يتم ضمانه من خلال علاقات الثقة، وتلك الشفرة تتسم بأنها غير مشروطة، ومعطاة، وتحافظ على وجودها من تلقاء ذاتها (Seligman 1997 : 79 -81).

إن التبادل المعمم (العام) يدل على نمط "نظامى أو نسقى" من النظام العام. وقد ذهب سليجمان وآخرون إلى القول بأن نظرية موس Mauss عن

(*) يستخدم المؤلف مفهوم التبادل العام أو التبادل المعمم generalized exchange للإشارة إلى صور العلاقات خارج نطاق التبادل الخاص. (المترجم).

الهبة تعتبر مثالا طرازيا، وأنثروبولوجيا للتبادل المعمم، إلا أننا لا يمكن أن نهمل أن فكرة التبادل المعمم نفسها وتطبيقها علـــى كـــل أشـــكال الرابطـــة الاجتماعية تتبلور فى تلك البيئات الاجتماعية التاريخية التى تحـــدث فيهـــا تحولات المجال العام والمجال الخاص. ولقد حدث هذا فى ســـياق ظهـــور صور نموذجية نظرية للرأسمالية الصناعية والتجارية، التى تحـــافظ علـــى نفسها بذاتها، وبتدعيم من نمو القانون التعاقدى وإدارته من قبل أجهزة الدولة الحديثة.

ويمكن تفسير البعد التفاوضى للمجال العام على أنه امتـــداد اتـــصالى لوظيفته كوسيط للتبادل العام (المعمم). إن هذا المستوى من التبـــادل العـــام يسمح للأفراد بأن يتواصلوا مع بعضهم البعض، وأن يتعاملوا بطريقة منظمة ومهذبة، تجعل البعد الأولى (المباشر الذى يقوم على علاقة الوجه بالوجـــه) فى المواقف والتعاملات بعدًا لا لزوم له. وهنا يصبح المجـــال العـــام هـــو "المعايير المشتركة للتوقع" بين الفاعلين الاجتماعيين الذين لا يشتركون سويًا فى حيز اتصالى واجتمـــاعى واحـــد (Eickelman and Salvator 2002 : 105-10) . ويعمل التوقع المشترك من ناحية على التسهيل الوظيفى للفعل الفردى الـــذى يتجه نحو تحقيق المصالح المتصلة بالكفاءة (فى الأداء). ومن ناحية أخرى، فإنه يسمح بعملية تنظيم وضبط للأفعال الفردية عبر السلطات العامة. وبهذا المعنى، يكون من الصعب رؤية كيف يمكن أن يتحول هذا البعد الاتـــصالى التدبرى إلى مصدر مستقل للنظام العام المؤسس "لمجال ثالث" فى المجتمـــع يتميز عن المجال الاقتصادى وعن نسق الإدارة البيروقراطية للسكان (انظر المقدمة).

وفى ضوء هذا المنحى فقد بدأ المجال العام الحديث حال حدوثه كمهر قدمه المواطنون لزواج يقوم على الاتفاق مع الدولة. وما يزال هذا المجـــال

العام يعتمد على القناعة الهوبزية التى تؤسس للدولة وتضفى عليها الشرعية، ولكنه جسد عملية التحول من الدولة التى تقوم على الحكم المطلق إلى صور الحكم التى تقوم على التمثيل (البرلمانى)، والتى أطلق عليها الحكومات الليبرالية أولاً، ثم من بعد ذلك الليبرالية الديمقراطية. وفى اللحظة التى أرسى فيها المجال العام قواعده فى دول ديمقراطية على نحو متزايد، فإن الآليات المنظمة للدولة تكتسب بعدها الاتصالى الذى يتجه فى البداية إلى تسهيل التبادل، عبر تقنين قانون العقود الذى يحدد وينظم الأنماط الأكثر إنتاجية من التعاملات بين الفاعلين. وفى هذه الحالة يكون هؤلاء الفاعلون لديهم القدرة للاتصال بكفاءة وتدبر مصالحهم لكى يوفقوا بينها وبين مصالح الآخر عبر علاقة تعاقدية.

وفى هذا الظرف فإن ما يسمح للمواطنين بأن يقوموا به هو تحويل الدولة أولاً إلى دولة ليبرالية، وثانيا تحويلها إلى آلة قوة ديمقراطية، ولكن طبيعة الميثاق أو التعاقد جنبا إلى جنب مع تكوين المجال العام لا يتأثر بهذا التحول. فكما سوف يوضح هبرماس فإن الجماهيرية الليبرالية لدول الرفاهية تهدد بتقويض الإمكانية التدبرية للمجال العام أو حتى تحويله إلى المجال الخاص، بحيث يعاد تشكل "الروح العامة" من خلال سيطرة اهتمامات خاصة، ويتحول المواطن فى هذه الحالة إلى شخص تابع (ليس مواطنا). ولذلك، فمن الأمور الضرورية أن يستقل المجال العام عن المجال الخاص، وهذا الاستقلال هو ما يجسد ولادة "المجال الثالث" الجديد. ولكن دعونا نستكشف جينولوجية هذا النمط من المجال العام والذى وصفه تراث العلم الاجتماعى بأنه مجال حديث، ومن ثم فهو مجال فريد، وربما يكون هو المجال العام الممكن على الإطلاق.

إن نظرية المجتمع المدنى التى قدمها فلاسفة الاخلاق الإسكتلنديين قد انطلقت من فكرة أرسطية أو حتى توماوية حول الصالح العام أو الخير العام، والذى يتبلور عبر الترابط العاطفى الطبيعى بين بنى البشر والذى يساهم فى تكوين الرابطة الاجتماعية، والذى ينضج عبر التفكير العقلانى العملى والتدبرى، وعبر العدالة، والمحبة (انظر الفصل الثالث). ومع ذلك فإن هذه النظريات قد حولت هذا المفهوم المحورى إلى أداة مختلفة بالنظر للعلاقات الاجتماعية وإلى المجتمع ككل (MacIntyre 1988: 209-59). ولقد كان المفكر الأول بين المفكرين الرواد فى مدرسة التنوير الإسكتلندى هو فرانسيس هاتشيسون Hutcheson (١٦٩٤-١٧٤٦)- وقد خصصته بالإشارة، متأثرا فى ذلك بماكنتير، لأن آراءه تحتوى على المكونات الجوهرية التصورية التى احتوى عليها الفكر السابق عليه - وقد انشغل بفهم التوتر بين فكرة العدالة (وهى فكرة كانت مركزية فى كل التراثات الدينية والقانونية والسياسية المحورية: انظر الفصول من واحد إلى خمسة)، من ناحية والمصالح (ليس بالمفهوم الحديث كلية: انظر الفصل الرابع على وجه الخصوص) من ناحية أخرى، ومع انشغاله بهذا التوتر إلا أنه ظل يؤكد أهمية الطرف الأول من هذه العلاقة. ولقد أدى منهجه الاستنباطى فى التفكير العقلى- والذى يتناقض مع تراث القانون الرومانى فى الاستقراء، والذى تطور من خلال مفكرين سبقوا هاتشيسون داخل التراث الأخلاقى الإسكتلندى وظلوا حتى القرن الثامن عشر - أدى منهجه الاستنباطى فى التفكير العقلانى إلى تحويل العدالة من مفهوم الأهداف العامة الكامنة فى عملية التفاعل القانونى إلى غطاء نظرى لحقوق الأفراد الذين يتفاعلون بعضهم مع البعض فى علاقات وظروف اجتماعية خاصة.

ولتوضيح هذه الفكرة فى العدالة، فإن هاتشسون (2002 [1728]) كان عليه أن يذهب إلى القول بأن الفعل المعقول لا يمكن أن يتأسس على تفكير عملى، ولكنه يجب أن يعتمد على بناء الدوافع الفردية، التى تتأثر بالمصالح. أما المصلحة نفسها فإنها تبنى على عاطفة خاصة، هى عاطفة حب الذات. وهذه الوجهه من النظر ماتزال أسيرة النظرة الأوغسطينية حول حب النفس، والتى تم إعادة صياغتها، فى أعمال هاتشسون وهيوم وآدم سميث، فى إطار مفهوم الزهو (أو الفخر) Vanity على اعتبار أنه محرك أساسى لدافعية الفعل الإنسانى التى تعمل عبر إدراك الآخر لأفعال الفرد.

وتتمثل الفكرة الجديدة هنا فى أن الحب الذاتى لم يعد قوة سلبية أو شيطانية، ولكنها عامل ضرورى لظهور الرابطة الاجتماعية والمجتمع المدنى. فالعقل لم يعد كافيا لتأسيس الأخلاق والاجتماع البشرى، طالما أنه يعتمد الآن على الدوافع، والتى تعتمد بدورها على العواطف التى لا توصف فى حد ذاتها بأنها خيرة أو شريرة. فالفعل يتحول إلى فعل شرير (أو سيئ) فقط عندما يتأسس على عاطفة مفرطة تجاه الآخر، وإذا لم يتم ضبطه بواسطة حب الذات الذى يؤكد، عبر الاعتراف بالآخر، أن الأعمال العادية هى وسيلة للضبط (MacIntyre 1988 : 267). لقد أدى هذا الموقف إلى إلحاق ضرر بالأفكار التقليدية حول الخير العام والعقل العام من خلال التقليل من استقلال سلطة العقل. ولكن ظلت الرابطة بين الأنا والآخر هى مناط التركيز فى هذه النظرية. فقد ظهر هنا تأكيد على فكرة الذات التى أدت وظيفة الوساطة والاتصال التى كانت توجد من قبل فى عملية التفاعل ذاتها، أى فى الآلية الذاتية للعلاقة الثلاثية بين الله والذات والآخر.

وهنا تم إحلال "الشعور الأخلاقى" العملى محل العقل، الذى نظرت إليه التراثات الأقدم على أنه صورة عملية من العقلانية تتراكم فى قدرة التفكير

العقلى العام على بلورة المصلحة العامة أو الصالح العام. ولقد كان الأسقف الثالث شافتسبورى Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣)، هو أول من صك مفهوم "الشعور الأخلاقى"، ولكن جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هو الذى شرح الفكرة الكامنة خلف المفهوم. الشعور الأخلاقى هو قدرة داخلية طبيعة على تمييز الخير والشر بناءً على نوع من الشعور التأملى (Jensen 1971 : 35-43)، وهو شعور إنسانى يتم اكتسابه وتطوره بشكل طبيعى. وتسمح هذه القدرة للإنسان بأن يعرف ما هو الخير، وأن يوجه وينظم أفعاله نحو تحقيقه بناءً على الدوافع التى تحددها العواطف والمصالح الموجهه. وبكلمات هتشسون، فإن هذا الإحساس الأخلاقى يصبح "شعورًا اجتماعيًا للمشاركة فى الإنسانية" (MacIntyre 1988 : 268).

ولقد جسد هذا التصور الذى انبثق من توجهات نظرية مضادة للنزعة الهوبزية فى التأمل حول حالة الطبيعة، ثورة فى تعريف المصلحة العامة أو الصالح العام. وحتى جاء هتشسون، الذى تربى فى تراث الفلسفة المدرسية وكان ينتمى إلى عائلة من رجال الدين كان تحديد الصالح العام يتم عبر مفاهيم أرسطية وعبر لغة دينية. ففى الوقت الذى كان يعمل فيه فيكو على جمع عناصر الأبعاد الذاتية والموضوعية للحس المشترك الذى تكون بعمق رمزى وبشكل لا علاقة له بالعقل أو الأخلاق، وكذلك الأبعاد الذاتية والموضوعية للصالح العام (أو المصلحة العامة) التى تتجه نحو تحقيق العدالة (انظر الفصل الخامس)، فى هذا الوقت كان فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديون فى طريقهم لتحديد فكرة مبسطة وواقعية وعبر تاريخية حول الشعور (الحس) المشترك بالمصلحة كشعور أخلاقى وعقلانى يحدث بشكل تلقائى (Jensen 1971).

لقد تطور التفكير العملى المحورى عبر العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله، أما الشعور الأخلاقى فإنه يستبعد التوتر الاتصالى والمادى ويضفى الطابع الأخلاقى على العلاقة. فمن الواضح فى هذه الصياغة الجديدة أن آليات الاعتراف (أو الإدراك) بين الأنا والآخر، تتحدد وفقا لاعتبارات إنسانية، هذا على الرغم من الاعتراف الضمنى بدور الذات الإلهية فيها كما هو الحال عند آدم سميث. لقد وضعت هنا المقدمات النظرية الضرورية لتحول العلاقة الثلاثية إلى علاقة ثنائية،، بينما وضع الله فى موضع الاحترام والتبجيل، (وإن كان هذا فى الغالب يتم على نحو رمزى - كما فى الشعار القائل نحن نثق فى الله الذى يكتب على فواتير الدولار - وربما على نحو أيديولوجى).

ولقد ظهر هذا التحول متساوقًا مع تقلبات اقتصادية وسياسية درامية تطلبت تنسيقًا محكمًا بين الفاعل الذات - المواطن- الفاعل الاقتصادى ونماذج الحوكمة (الحكم) للدولة الليبرالية الوليدة (Santoro 2003 [1999]). وكما برهن ماكنتير، فإن هذه الخطوة تطلبت رفضًا للنظريات الاخلاقية التى كانت ما تزال سائدة فى الجامعات الإسكتلندية فى القرن السابع عشر، سواء تبنت المذهب الكالفينى أو الأرسطى، كما صاحبها إعادة تفسير للممارسات الدينية. ففى عصر التنوير الإسكتلندى "كان يتم تقديم التراث الدينى والوعظى.. بأساليب حسبت جيدًا لكى تقود العواطف، والمشاعر، والوجدان وتوقظها وتحركها، فى إطار عملية اختبار ذاتى استبطانى" (MacIntyre 1988 268-69). ويمكن وصف هذا الاختراق الأبستومولوجى بأنه يمثل بزوغ منحى نظرى لدراسة الاجتماع البشرى يركز لأول مرة على "الشخص". ولم يتم هنا التخلص كلية من البعد الوعظى الذى تأسس فى الكلام العام فى التراثات الخطابية المحورية، لم يختف هذا البعد ولكن تم تكثيفه فى المهارات

الأخلاقية للمتحدث. وقد حدث ذلك على حساب خدمة ربطه بشكل عملى عقلانى (والتى حاول فيكو جاهدًا أن يحافظ عليها ويعيد صياغتها) مع فكرة الصالح العام (أو الخير العام).

وبرغم هذا التحول الحاسم، فإن بعض الآراء النظرية التى جاء بها هتشسون يمكن أن ينظر إليها على أنها استمرار للآراء المستمدة من العصر المحورى (انظر أيضًا Gobetti 1997). فقد أكد على أن الكائنات البشرية يجب أن تستخدم قوة العقل والكلام من أجل تنفيذ التزاماتها الحياتية ومن ثم المساهمة فى تحقيق الصالح العام. فهو ما يزال مقتنعًا بأن الحكومة تخول إليها حقوق تتغلب بها على مظاهر الخلل، وهى حقوق نابعة من فهم القانون الطبيعى، وهو قانون يمكن أن يكون مكتفيًا بذاته إذا لم يتعد البشر على حقوق بعضهم البعض وتصرفوا بشكل أكثر حكمة وأناة (MacIntyre 1988 : 262-65). ومع ذلك، فعلى عكس رؤية فيكو للصراع الاجتماعى، الذى نتج عنه تآلف خلاق بين نظريات الفلاسفة المحوريين وبين أصحاب النزعة الواقعية السياسية الحديثة، فإن المفكر الإسكتلندى، قد رأى - من خلال درايته بواقع الاختلاف الأخلاقى، الذى كان ظاهرا داخل المجتمع التجارى فى عصره، رأى أن ما يظهر على أنه صراع عام ليس بالضرورة كذلك. فصور الاختلاف يمكن فقط أن تنتج عن تقييمات عقلانية متفاوتة للتأثيرات العامة على الفعل، ولكن الشعور أو الحس الأخلاقى يضمن توحيد الأحكام. (MacIntyre 1988 : 278).

ومن الواضح أن الانشغال الرئيسى لهذا النمط من النظرية كان ينصب على تأسس مبدا للتضامن الاجتماعى، وبهذا الشكل فإننا يمكن أن نرى هنا، بعد فيكو، مدخلا هاما آخر يتعامل مع الأسئلة الرئيسية فى علم الاجتماع الحديث. فالطابع الموحد للشعور الاخلاقى يقدم هذا النوع من المادة اللاصقة

أو الرابطة عندما نطبقه على العلاقات الثنائية. ومن المثير أيضا أن نجد أن هذه النظرية تواجه صعوبات فى تحديد الأولوية الأخلاقية لما هو عام على حساب ما هو خاص دون أن تخلق توترًا داخل المركزية الاقتصادية المشكلة حديثا للمجال الخاص بوصفه البؤرة التى تجسد النمط الجديد من الرابطة الاجتماعية، أقصد الرابطة التى تقوم على "الثقة":

> إذا ما تسأل المرء عن الغايات المطلقة فى مقابل المصلحة الخاصة فإن ذلك لا يعنى أن الأخيرة أكثر عقلانية من الأولى.. فإذا ما وضعنا صياغة السؤال على النحو التالى: "ألا يبحث المشاهد فى المسرح (الفاعل) إلى تحقيق المصلحة العامة أكثر من المصلحة الخاصة؟ والإجابة واضحة، نعم هو يفعل ذلك: ولكنه لا يفعل ذلك بحكم تكوينه العقلى أو إيمانه، ولكنه يفعله من خلال شعوره الأخلاقى" (Hutcheson 2002 [1728] : 144).

ولقد ساهم المفكرون الذين جاءوا بعد ذلك فى إحكام هذا المنحى فى الخطاب وفى التحليل العقلى كما تم استخدامه من داخل المجالات العامة الحديثة، ومع ذلك فإن الفكرة المحورية فى رأى هتشسون سوف تبقى فى مكان مركزية داخل هذه النظرية حتى هبرماس نفسه. ففى الوقت الذى يعمل فيه الشعور الأخلاقى على بلورة الأحكام الأولية، فإن التفكير العقلانى حول سبب الفعل ونتائجه هو الطريق الوحيد لبناء نمط ثانوى من الحكم الأخلاقى الذى يؤدى إلى تحقيق اتفاق حول الصالح العام. وتكمن هنا البذور - على خلاف ما ذهب فيكو - لرؤية فى المجال العام كمجال للتدبر (التفاوض) الذى يتم تكوينه من خلال التقريب المنظم بين آراء ومصالح متعارضة. ويضمن سلامة عملية التفكير العقلى الوصول إلى اتفاق ويستبق الصراعات المستمرة القائمة على اختلاف المواقع الطبقية والهويات الثقافية للفاعلين.

ولقد كان هذا حلا هشا ومؤقتا لإعادة تعريف العقل العام، ورغم ذلك فإنه لفت الانتباه من جانب جمهور كبير من التجار والمحامين. فقد التقطت صياغة هتشسون لمفهوم "الشعور الأخلاقى" شفرة التبادل العام (المعمم) كما فهم فى تلك الفترة، وتعرفت على ما يشعر به الناس بشكل متزايد على أنه مصدر "طبيعى" للاجتماع البشرى. ولقد كان من الضرورى أن يقدم تضحية نظرية (تصورية) لكى يحدث هذا التغير، وهى تضحية ذات شقين: فقد نظر إلى العقل بوصفه غير فاعل فى تحريك الفعل الاجتماعى كما اعتبرت الطبيعة البشرية واحدة فى كل العصور والسياقات الثقافية. وانتهت عملية إعادة صياغة الفعل الاجتماعى إلى تحديد أخلاق عامة بوصفها المحرك للبناء الدافعى للفاعل. ويؤدى هذا التحول إلى إعادة دمج الفاعل (ة)، وعلاقته (ها) بالأبنية المعيارية للمجتمع وبشفرات التبادل العام، ولكن على حساب التقليل من (أهمية) الرؤية السوسيولوجية للجذر العميق للرابطة الاجتماعية والأداء الوظيفى الهادئ لعناصر التفاعل والفهم الذاتيين والتى طرحت فى عصر الاختراق المحورى.

أما ديفيد هيوم الذى عاصر هتشسون وزامله فقد أضفى قدرًا من الإحكام أو الاتساق على هذا التحول الفكرى وذلك عن طريق فصل الفلسفة الأخلاقية عن فكرة العام المتجذرة فى القانون الرومانى[1]. لقد وازن هيوم بين رأى هتشسون حول عدم فاعلية العقل والطبيعة البشرية الثابتة وبين رأيه القائل بتمركز الرابطة الاجتماعية حول الشخص الأول، الذى هو الأنا. فمن أجل شرح وجود العلاقات الاجتماعية كان على هيوم أن يدمج العلاقة الثنائية بين الأنا والآخر والتى تقوم على الرابطة التواصلية الرمزية، فى االعلاقة الثلاثية التى تم التركيز عليها فى الفكر المحورى (انظر الفصل الأول) . إن الطرف الثالث تحول الآن إلى مراقب وهو يجسد وجهة النظر المثالية

أو الخالصة. ومن الأمور الأساسية التى تشكل هذه الرابطة ما أطلق عليه هيوم "العواطف غير المباشرة"، أى تلك العواطف التى يتم التعبير عنها عبر الفكرة، التى تجسدت فى بداياتها فى فكرة الكبرياء مقابل الهوان، والتى تتشكل عبر الاستجابة لأفعال الآخر: بشكل أكثر دقة كاستجابة للآخر الذى يستجيب بدوره للأنا، تلك التى تحتل المكان المركزى فى عملية التفاعل.

ومن هنا فإن الذات تشكل، عبر لعبة التبادلية التى تحركها العواطف سواء كانت عواطف اندماجية أو عدائية، تشكل وجهة نظر (اتجاه) حول الاندماج العام فيما يمكن أن نطلق عليه، مفتقدين لتعبير أفضل، "جماعة من الذوات" وهم من تتحدد هوياتهم بواسطة شبكة محكمة من المكانات، فى الوقت الذى تقوم فيه "جماعة الآخرين" بدور المرآة **(MacIntyre 1988 : 290-92)**. وطالما أن كل فرد هو "أنا" و"آخر" فى نفس الوقت، فإن التوتر الذى أشار إليه الفكر المحورى الذى يصاحب تفاعلهما يختفى ويفتح الطريق أمام آلية للتنسيق تعتمد على نسق من التوقعات المشتركة التى تحدد معالم لوظيفة جمعية لضبط أفعال الفرد. ومن ثم فإن الشفرة الناشئة عن التبادل العام (التفاعل العام) تقلل من خطر التعبير عن التحيزات العاطفية الناتجة عن التمركز حول الذات ومساعدة البشر على تبنى مواقف غير شخصية فى أحكامهم، ومن ثم إنتاج نمط من التبادلية المنظمة لأفعالهم.

وتكمن نقطة الضعف فى وجهة النظر هذه فى أن العالم المنظم اجتماعيًا – أى المجتمع المدنى التجارى البازغ فى إسكتلندا وإنجلترا– يتم افتراضه سلفا من قبل النظرية دون أن يتم تفسيره. والأساس فى تكوين هذا النظام العام هو عدم الاعتداء على الملكية الخاصة وتحقيق درجة من الرضا للمستهلكين. إن مثل هذا النظام الاجتماعى العام، وهو نظام لا تتحقق منه صفة العمومية – وكذلك الآليات التى تتحقق من خلالها مشاعر الكبرياء،

والحب، والكراهية، والتواضع وتتحول إلى وسائط اتصالية اجتماعية للتفاوض حول المصالح والآراء - هذا النظام الاجتماعى العام وتلك الآليات تعكس رؤى العالم للطبقة مالكة الأرض وما يحيط بها من أتباع فى القرن الثامن عشر (المرجع السابق: ٢٩٥-٢٩٧). إن مثل هذا المنحى قد جعل نظرية هيوم تمثل شكلا من أشكال النضج الأنثروبولوجى الأوسع الذى ظهر من خلال النظرية الليبرالية الحديثة، ولكنها ساعدت أيضا على فهم لماذا ظهرت مداخل متتابعة ومتعاندة للفعل الاجتماعى والنظام الاجتماعى يشتمل كل منها على وجهات نظر مدققة حول "المجتمع المدنى". إن هذه المداخل الجديدة سوف تنبع من نفس الموقف الليبرالى، عبر توليفات وجرعات مختلفة من المداخل التى تتراوح بين المداخل التى تركز على الذات، والمداخل التى تركز على العلاقة الثلاثية.

وثمة طريقتان رئيسيتان لتلخيص هذا التحول الحاسم بطريقة سوسيولوجية أكثر اقناعا. أما الطريقة الأولى فإنها تتعلق بالرابطة بين الفاعل الاجتماعى ودافعيته، ومن ثم فإنها تتعلق بطبيعة الفعل الاجتماعى. أما الطريقة الثانية فإنها تتكون من البعد العلائقى للتفاعل بين الفاعلين الاجتماعيين، والذى يؤثر على تعريف التعاون والفعل الجمعى وأبنيته الرمزية الاتصالية. وتظهر الطفرة على مستوى الفعل الاجتماعى من خلال تحويل التفكير العملى والتدبر العقلى إلى تدبر محسوب يحدد عقلانية الفاعل. وسوف أحاول أن أركز فى الجزء المتبقى من هذا الفصل وبشكل مباشر على مستوى التفاعل الاجتماعى من خلال دراسه عملية تحول مفهوم "الإيمان" إلى مفهوم "الثقة" كمحرك للتعاون الإنسانى والحدود الكامنة فى جوهر هذه العملية.

من الإيمان إلى الثقة

أوضح آدم سليجمان في تحليله للطابع الجديد للرابطة الاجتماعية والتصور المرتبط بها حول المجتمع المدني كما فهمه رواد التنوير الإسكتلندي، أوضح أن التعاون وفقا لهذا المنحى لا يمكن أن يتحقق على أساس المصلحة فقط، ولكنه يحتاج إلى عنصر يتصل بالاعتراف غير المشروط من قبل الذات بكرامة الآخر وقدرته على الفعل (Seligman 1997: 62 -44). وهذا من وجهة نظره هو معنى المفهوم الغامض حول "الشعور الأخلاقي" الذي صاغه فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديون: وهو شكل من أشكال الثقة، وهي تشكل أكثر الطرق آمنًا لتشبيك العلاقة الثنائية بين الأنا والآخر. ولكن نجد أن الثقة العامة المتعلقة بالتبادل المعمم و"المعايير المشتركة للتوقعات" والتي تمنع، وفقًا لما ذهب إليه هنتشسون، تشكل أو تكون صور متصلة أو مستمرة من عدم الاتفاق داخل المجتمع. وتشكل الثقة التلقائية بين الأفراد في حياتهم الخاصة الأساس الذي يتشكل عليها المجتمع المدني – سواء في مكوناته الخاصة أو العامة. إن تعريف الثقة على هذا النحو هو الطريق الوحيد الممكن لتحقيق التعاون بين الأفراد الذين يتفاعلون خارج نطاق الأدوار المحددة بوضوح، والمرتبطة بصور من "العقاب التقليدي"، هذا إذا ما استخدمنا مصطلحات سليجمان والتي تبدو متوافقة مع قاموس علم اجتماع الحداثة.

لقد أكد سليجمان بالبراهين وجود التحول الكبير الذي أدى إلى ظهور الثقة لتحقيق ظهور تماسك للمجتمع المدني. أنه التحول من نموذج العلاقة الاجتماعية القائمة بين الأنا والآخر التي يعمل فيها الإيمان بالله كوسيط (العلاقة الثلاثية بين الأنا والآخر والله التي تم التأكيد عليها في التراث المحوري) إلى علاقة ثنائية بين الأنا والآخر دون وجود وسيط اتصالي أو

رمزي من طرف ثالث. ووفقاً لما ذهب إليه سليجمان فإن هذا التحول هو تحول من مفهوم الإيمان إلى مفهوم الثقة على أنها الملاط الذي يحقق للمجتمع تماسكه، ومن ثم تحويل المجتمعات البشرية إلى مجتمع مدني، وفي هذه الحالة يكون الإيمان شيئاً مطلقاً من الناحية الاجتماعية، ويعتمد بشكل متزايد على الاختيار الفردي. وقد لاحظ سليجمان أن الثقة – على عكس الإيمان– لا تتضمن تأكيد مفهوم التعويض أو المكافأة. فإذا كانت الإرادة الإلهية المتعالية تعمل في العلاقة التي تقوم على الإيمان على مساعدة الذات البشرية حتى تعرف نفسها، وأن ترتبط بالآخرين عبر الاشتراك في عبادة إله واحد، فإن الموقف يختلف في حالة الثقة. فالثقة تقوم على اعتراف متبادل بكرامة الآخر وقدرته على الفعل بصرف النظر عن نتيجة التفاعل، أو على الأقل دون تقديم ضمان للنتائج الممكنة للتفاعل. ولم تعد نتائج التفاعلات هنا خاضعة لصور من العقاب. فعلى خلاف "الدعوة" إلى الإيمان القائمة على التراثات الخطابية فإن الثقة يمكن أن تمنح وتقبل ولكنها لا تتم قط وفقا لمجموعة من الأوامر (انظر المرجع السابق: ٧٤).

وليس من قبيل الصدفة أن يتجسد هذا الطابع المثالي للثقة – بما يتضمنه من عدم وجود شروط، أو تجذره في التأكيد على القدرة الاتصالية والتفاعلية للتراث في سعيها للوصول إلى الآخر – يتجسد ذلك بشكل واضح في الفكرة الحديثة حول الصداقة (انظر: Silver 1989) . ووفقا للنظرية الليبرالية فإن هذا النمط من العلاقة هو نمط خاص، ومن ثم فإنه لا يقوم على روابط تعاقدية مصلحية طالما أنه بحكم التعريف، يعد نوعًا من العلاقة غير القائمة على المصلحة: "فهو نوع مختلف من التجارة" (silver 1997). إن الأفكار المحورية حول الصداقة، خاصة أفكار أرسطو كانت أفكارًا عامة تتجه نحو تحقيق المصالح العليا عبر التشارك في الفضيلة العامة بين

الأصدقاء الذين يكون لهم أهداف مشتركة في الفعل (انظـــر: Hutter 1978; Carnevali2001). إن هذا النوع من الثقة الذي يعمل على تماســك الأشــكال الحديثة من الصداقة هو نوع خاص (أي ينتمي إلى المجال الخـــاص)، كمـــا يحدث عندما يشترك اثنان من الناس فى تحقيق مصلحة واحدة أو في عاطفة واحدة، أو حتى في هوية واحدة. فمن الحقائق المؤكدة أن روابط الثقة يمكن أن تقام من خلال ما هو مشترك خــارج الأدوار والمكانــات الاجتماعيــة الشخصية الموروثة – بما فيها الأدوار والمكانات التي تظهر بين المواطنين الافتراضيين – وهذا هو ما يميز هذا النموذج من الصداقة كنموذج حــديث وليبرالي.

إن الثقة تتكون هنا من خلال الاعتراف بالشخص الغريب كصديق لأى سبب كان. ونفهم من هذا المثال أنه لا يوجد نمط معين من العلاقة أو الدور الذي يقوم به الفرد هو الذي يؤسس الثقة ولكــن الــذي يؤســسها عنــصر اللاشرطية في الاعتراف بقدرة الآخر على الفعل، كما يوجــد فــي فكــرة الاعتراف بفكرة "الكرامة الإنسانية"، فأي علاقة بين الأنا والآخر تقوم على دور معروف أو تحكمها قيمة لا يمكن أن تشكل شرطاً لقيام الثقة وتعضدها، ومن ثم فإن الهوية المشتركة التي تنتج عن علاقة الثقــة تنــتج مــن الثقــة التبادلية. ومن نافلة القول، أن الثقة يمكن أن تقوم أيضا على أسس بسيطة من التشابك التي يمكن أن "يكتشفها" الشخص في الآخر. إن الهوية المشتركة تنتج الثقة وليست هي التي تؤسسها.

لقد أصبح من الأهمية بمكان في ضوء الصياغة التي قدمها ســليجمان أن نحدد المدى الذي يختلف به هذا النموذج عن الدعوات إلى الإيمان، وإلى تغيير العقيدة داخل التراثات الإبراهيمية والتي تتجه إلى الشعوب التي تنتمي إلى جماعات مختلفة، لا تشترك في اللغة أو القيم، أي إلى "الغرباء". وإذا ما

استدعينا هنا نموذج الاعتراف بالغريب كضيف، كما اتضح من أعمال فيكو (انظر الفصل الخامس)، والذي كان نموذجا يقترب في طبيعته من نماذج قبل المحورية، نقول إننا إذا استدعينا هذا النموذجا فإننا قد نعجب إذا رأينا أن الصداقة الحديثة تقوم بالأساس على تحويل القداسة من مكان الاعتراف (المصحة) إلى الشخص (الغريب كضيف) وأكثر من هذا، فإن المرء قد يعجب عما إذا كان هذا التحول يظهر على حساب محو الطابع الإلزامي للاعتراف للحفاظ على الرابطة الاجتماعية، طالما أنه لم يعد يوجد مكان مؤسس أو فيزيقي محدد (مثل الملجأ، أو الساحة العامة، أو المنتدى) يضفي الطابع العقابي على هذا القبول للآخر. بعبارة أخرى، فإن الاعتراف بالآخر يخضع الآن للتعقل الأخلاقي للأنا.

وربما يوجد هنا نوع من سوء الفهم "للتراث" في تفسير هذا الأصل للثقة، حيث تظهر مبالغة في الطابع الحديث للاعتراف وجدواه في تكوين نمط جديد من العلاقة الاجتماعية. إن الشيء الجديد بحق داخل الحداثة هو تكرار وعمق المواقف بين الغرباء، وهي مواقف لا يمكن أن تضبط وفقا لقواعد لعب الأدوار المرتبطة بأماكن أو مناطق محددة ومقدسة. ومن ثم فحتى لو افترضنا مسارًا مثاليًا للإيمان تحول إلى ثقة من خلال استبعاد التوسط من قبل الذات المتعالية وتحويل الرابطة الاجتماعية من رابطة ثلاثية إلى رابطة ثنائية، كما ذهب سليجمان، فإنه من الصعب علينا تقبل فكرة التحول التام من الإيمان إلى الثقة داخل أي نمط من الحداثة. وتلك إشكالية حتى في تلك المناطق من أوروبا التي عرفت بأنها معاقل المجتمع الصناعي الحديث والفكر الليبرالي الحديث.

إن تلك الشكوك قد ظهرت بسبب ما ذهب إليه جون لوك على خلاف فلاسفة الإخلاق الإسكتلنديين، والذي يعتبر الأب الروحي للنظرية الليبرالية

السياسية والذي اعتبره البعض بأنه يمثل نقطة تحول لاعتماده على الثيولوجيا الكلفينية (Dunn 1969) – عندما نظر إلى الثقة دون إيمان على أنها غير كافية لضمان الرابطة الاجتماعية (كما يكشف التاريخ السياسي والدستوري للولايات المتحدة عن وجود درجة كبيرة من التراجع الخطابي في صياغة نموذج الثقة الذى يتأسس على الإيمان)[٢]. ويرجع السبب في ذلك إلى أن الإيمان يمكن أن يستخدم دائما لرسم حدود بين فئة البشر الذين يمكن أن نجد بينهم أفرادًا نثق فيهم وأولئك الذين يستحقون عدم الثقة، أما بسبب كونهم لا يشتركون في نفس القيم أو أنهم يظهرون طاعة عمياء لسلطة ما. إن استخدام لوك لمفهوم "الإيمان" في رأيه يعد استخدامًا مبسطًا إذا ما قارناه بالوظائف المحورية للإيمان باعتباره يزود المؤمنين بيقين حول العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله. ولقد استبعد لوك الكاثوليك من الثقة بالقول بأن إيمانهم يتسم بالتسلطية، وعدم الشفافية. ويبدو أن إدماج لوك لمفهوم الإيمان وتعريفه للعلاقة بين الإيمان والثقة يعكس إلى حد كبير محاولة إضفاء الشرعية على عدم الثقة الطائفية التي زرعها الإصلاح البروتستانتي. ويمثل موقف لوك الدعوات الليبرالية للإيمان كشرط للثقة في الآخر وفي الله الذي يمثل القوة المطلقة للالتزامات التعاقدية، طالما أن الدولة التسلطية – وهي التي تستدعي من الناحية النظامية لتطبيق العقيدة – هذه الدولة التسلطية لا يمكن دائما الثقة فيها.

ولقد أدرك سليجمان هذه المشكلة، ولكنها تحولت في النهاية إلى مجرد تحول نحو الحداثة، يتجلي حينما – وحيثما– تعترف الثقافات السياسية بأهمية الاستقلال الذاتي. ومن الواضح أن وجهة النظر هذه تعد وجهة نظر دائرية، فقد اضطر إلى توضيح وجهة نظره بالرجوع إلى فكرة لا تبدو مألوفة وهي فكرة التباين بين الإيمان والثقة فيما أطلق عليه العوالم

الاجتماعية، والتراثات، واللغات غير الغربية، كالعبرية (ويمكن أن نضيف العربية)، حيث تشتق الألفاظ الخاصة بالإيمان والثقة من نفس الجذر (ألف /م/ن، أي أمنَ). ومع ذلك، فإنه لم يلتفت إلى أن نفس المشكلة تظهر في لغات أوروبية أيضًا، مثل اللغة الإيطالية، التي كانت لغة ميكيافيللي وهو أول من نظر إلى الطابع العلماني للرابطة الاجتماعية.

فثمة تباين في اللغة الإيطالية المعاصرة بين الرابطة الشخصية أو الاتجاه الذى تشير إليها كلمة **Fiducia** (وهي أقرب إلى "الثقة") وكلمة **Fede** (وتعني "الإيمان")، وكلاهما رغم ذلك يشتق من الجذر اللاتيني **Fides**، وهو يدل على فكرة "قبل محورية" تعني نمط من الرابطة الاجتماعية تتجسد في الموقف الأبوي الذي أسس فكرة الملجأ، والعلاقة بين السيد والخادم، والتي نظر لها فيكو (انظر الفصل الخامس). فكلمة **Fede**، على عكس كلمة **Fiducia**، تشير إلى فعل الخضوع إلى إرادة الله ورعايته، وأن يتحول المرء إلى خادم لرب العدل والرحمة. ومع ذلك، فإن إقامة تميز بين الكلمتين في اللغة والممارسة يكون غير صحيح. ويبدو لي أنه حتى في أيامنا هذه فثمة اختزال مفرط للطابع العلماني والاقتصادي – التعاملي لفكرة الثقة (التي تشير إليها كلمة **Fiducia**) التي تكشف عن جينولوجيا أكثر تعقيدًا وتداخلاً مع المعنى الذي يضفي الآن على كلمة **Fede**.

وحتى في الفعل الذي يضع الثقة في قلب العلاقات الشخصية بين الأنا والآخر يحتوي على معنى معين للخضوع لقوة "عليا"، أو على الأقل لمحدد ما له طابع اجتماعي وإنساني يتعالي على كل من تقدير الآخر لدرجة الثقة، وعن الديناميات الخاصة بالعلاقة بين الأنا والآخر. وإذا ما رأينا في هذا النمط من الثقة استثمارا حصريًا لقدرة الآخر على الفعل والاعتراف غير المشروط بفعله، فإن ذلك سوف يشي بقدر من المبالغة الأيديولوجية. فليس

فقط ميكيافللي الذي لم يكن قط مدافعًا عن الإيمان، ولكن من جاءوا بعده من المفكرين الإيطاليين في عصر التنوير الذين استخدموا كلمة الـ Fede (بمعنى الإيمان) بمعنى أقرب إلى استخدام كلمة الثقة في أيامنا هذه (Pagden1988). وبعبارة أخرى، فإن التباين في المعنى بين كلمة "الثقة" وكلمة "الإيمان" (بالإيطالية) لم يكن قط – بسبب الاختلاف الدلالي البسيط – لم يكن كاملاً وحادا مثلما هو التباين بين كلمتي الثقة والإيمان في نظرية سليجمان. ويعضد هذا التقييم الانطباع بأن النظرية التي حاول سليجمان أن يعيد بناءها هي بالأساس نظرية تستمد قاموسها من التراث الليبرالي – الأنجلو أمريكي.

ومن ناحية أخرى، فإذا ما وقفنا عند مستوى التحليل اللغوي الدلالي الذي اقترحه سليجمان، فإننا نجد أن اللغة العربية التي كتب بها القرآن وهو الكتاب الذي أحدث تحولات محورية عبر تجليه القوي (انظر الفصل الرابع)، نجد أن بها عدد من الكلمات التي تشير إلى معاني الإيمان والثقة تنبثق من الجذر الثلاثي ذي الأصل السامي (وهو الجذر أ /م/ن)، ومجموعة أخرى من الكلمات تشتق من جذر آخر هو (و، ك، ل) [*]، وهو فعل له معنى يتصل بالحياة الدنيا، ولكنه ينطبق مثل الجذر الآخر (أ. م.ن) على علاقة الإنسان بالله، وعلى علاقة الإنسان بالإنسان. ويتحدد الفرق في المعنى هنا وفقا لدرجة الطابع الديني أو الدنيوي لفعل ما أو لعلاقة ما. ومن ثم، فإذا كان سليجمان قد أخطأ في افتراض أن اللغات غير الغربية ينقصها المجموعات المتباينة من الكلمات التي تعبر عن الثقة كما توجد في العالم المعاش، فإن القاموس العربي حول كلمة الثقة وكلمة الإيمان يؤكدوا على أن أي فرض

---

[*] حول كلمة التوكل والثقة: كان على المؤلف هنا أن يفرق بين الفعل أمن والفعل وثق وليس الفعل وكل. هذا إذا كان يقصد بفعل وكل درجة من درجات الثقة وهو عكس ما يوجد فى المعنى الدلالى للكلمة فى اللغة العربية. (المترجم).

حول التباين التام في المعنى بين "الثقة" و"الإيمان" لا يمكن أن يعمم كقاعدة تطورية. ومن ثم فإن وجهة نظر سليجمان لا تكون صادقة إلا كملاحظة صحيحة فقط حول ظهور تراث أنجلو- أمريكي يضاف تأثيره الحاسم إلى كتاب التنوير الإسكتلندي في القرن الثامن عشر.

وعلى مستوى تصوري أعمق فإننا يمكن أن نعترض على سليجمان في تأكيده على أن الإيمان يشتمل يقينًا على المكافأة (انتظار المكافأة من الله)، أما الثقة فإنها تتضمن نظرة إلى المستقبل، ويعكس ذلك سوء فهم كبير لمفهوم الإيمان والذي يمكن النظر إليه – كما ذهب هو نفسه – على أنه ينبع من العلاقة الروحية القوية بين الإنسان والله: مثل مناجاة موسى لله أو دعوة إبراهيم للتضحية بولده (Seligman 1997: 22). ويشكل هذا نمطًا طبيعيًا من الفعل، الذي يشوبه قدر من الخوف (الفزع) وعدم وضوح الهدف أو الاتجاه. وكما أوضح سليجمان فإن "الله المتعالي، الذي لا نعرف شيئا عنه، هو الذي يحدد معرفتنا بذواتنا.. كما يشكل مرجعية كل محاولات معرفة كل أشكال الآخر المحيط بنا، وأن نثق فيها" (المرجع السابق، ٤٦).

ولقد قبل سليجمان مؤخرًا الرأي القائل بأن هذه اللحظة المحورية تشكل "رهان حداثة" (Seligman 2000). ولذلك فقد ذهب إلى القول بأن لحظة الثقة الفطرية بين الذات والآخر ليست لحظة ثقة هشة فقط، ولكنها في التحليل النهائي لا تقوم على أساس مستقل. ويبدو ذلك وكأنه تطوير لتحليله لجذور التراث الأنجلو- أمريكي، الذي كانت فكرة الله حاضرة فيه بشكل دائم، في الغالب كشاهد على مسخ التراث المحذوري ونموذج الحداثة (الذي لا يثريه القاموس الديني) الذي يريد أن يقدمه. ويقدم هذا التراث نفسه على أنه تراث مستقل بذاته يتجاوز كل أشكال التراث الأخرى، لأنه انشغل بنفس الديناميات والتناقضات التي وجدت في التراثات الأخرى. ولكننا نرى فيه أنه

تراث اتسم بفقد الأهداف ومحو التفكير العملي. وكان مـن نتيجـة ذلـك أن يتحول الدفاع بأثر رجعي عن "رهان الحداثة" إلى مجرد فعل إيماني فردي، أو ما يمكن أن نسميه "اعتقادًا" والذي لا يمكن أن نحكم من خلاله على مدى التأثير السياسي والاجتماعي للتراث. إنه يؤكد أسبقية المجال الخاص المتعلق بالاعتقاد الشخصى والاختيار الفردي داخل التراث الأنجلو – أمريكي.

وإذا ما حاولنا أن نعمم مرة أخرى، فإننا يمكن أن نقـول بـأن ثمـة إمكانية لوجود فرق بين الإيمان والثقة إذا ما سلـمنا بـأن الإيمـان مـن أجل أن يكون فعالا ومستقلا بذاته، يتطلب قدرًا من الطاعـة ورغبـة فـي الوصول إلى أعلى درجة من الصلاح، بينما تتضمن الثقـة التـزام بعلاقـة مفتوحة النهاية. ومع ذلك، فإن هذا التوجه الملزم يواجه عقبـات، وكـوابح، ومتطلبات، يمكن أن توقفه، وجميعها لا يمكن استيعابها عبر الفعل أو عبـر فعل الآخر وأخلاقياته. وفي ضوء هذا المعنى، فليس صعبًا أن نـصل إلـى فكرة حول الثقة في التراثات المحورية التي ارتبطت بأهداف وتمحورت عبر التفكير العملي. وعلى سبيل المثال، فإن القرآن وعموم التراث الإسـلامي– وخاصة في تجلياته الصوفية – يشجع وينظم الاستثمارات الذاتية في العلاقات بالآخرين. وقد وضع حدودًا لهذه الاستثمارات، والتي إذا تم تخطيهـا فإنهـا تتحول إلى عبادة هذا الآخر: وهو الأمر الذي ينتهي إلى الكفر أو الـشرك، الذي يعني إشراك كائن بشري مع الخالق. ويعكس هذا المنحى وعيًا بالحقيقة التي مفادها أن العلاقة الإنسانية المفتوحة، هي علاقة ممكنة، ولكنها يمكن أن تنتهي إلى مأساة أو تحطيم الذات.

وتعكس خطيئة الشرك وعيًا عاليًا بالتفكير العملي المـرتبط بـالطرق المعقدة التي تتشكل بها العلاقات الإنسانية. وهو يعكس على وجه الخصوص الفكرة التي مفادها أن تحويل الارتباطات البشرية إلى ارتباطات مطلقة يؤدي

إلى خطر تعرض الفرد للهوى الإنساني وشبق القوة الأمر الذي يضيع فائدة الثقة في رحمة الله. ولقد سار التراث الصوفي، في أوج تطوره أثناء النهضة المحورية (انظر الفصلين الثالث والرابع)، سار خطوة إلى الأمام عندما أكد على ضرورة إجبار الصداقات الإنسانية من أجل أن يكون الفرد صديقا أو وليا لله وهي فكرة تلخص فكرة الولاية في الإسلام. (Chittick 1992: 56).

أما المنطق الأنثروبولوجي والسيوسيولوجي لهذا المبدأ فيتمثل في أن الفرد يجب أن يحافظ عنى توازن في فكرة العملي بحيث يضفي على كل نمط من أنماط العلاقات الاجتماعية القيمة التي تضاهيها وأن يحافظ على قدر من الاتساق الهادف والتصميم الهادف عبر تجنبه المنظم لأي شكل من أشكال الاستثمار الزائد لأي علاقة مهما كان نوعها، وكل ذلك من أجل أن يكون عضواً موثوقًا به في المجتمع البشري. إن هذا النمط من الفكر هو نفسه الذي يشكل أساس النماذج المثالية للحب كما يشير إليها المفهوم المسيحى "أغابى"، وكما يشير إليها عملية الاستثمار العملي الوئيد في العلاقة بالآخرين كنوع من المحبة أو الإحسان أو الفضل كما هو موجود في المسيحية. إن العامل المحرك هنا هو ما أشار إليه فيكو من محاولة إضفاء الطابع المدني أو الأسري على نمط العلاقة الذي كان سائدًا في العصر قبل المحوري بين السيد والعبد. فالوصول الحقيقي إلى الآخر يتم عبر تحول الفاعل إلى خادم، وهي علاقة لا تكون ممكنة ألا في ضوء خدمة الله – الآخر الوحيد الواحد الإله الواحد المطلق والشرعي. ويجسد اللقب الذي يطلق على البابا وهو باللاتينية Servus servorum Dei (ويعني "خادم الإله") هذا اللقب تمت بلورته في فترة العصر المحوري. كما أن التراث الإسلامي طور على نحو ملح الفكرة الإبراهيمية التي تقول إذا أراد الإنسان أن يكون سيدًا على الأرض أن يكون خادمًا صادقًا لله.

ونجد هنا أن الرؤية الأنثروبولوجية والسيوسيولوجية تتمثل في أننا لو أزلنا كل أشكال السلطة – كما هو الحال في فكرة الثقة الفطرية بين الكائنات البشرية – فإن القوة سوف تصبح قوة عارية (أي بلا معنى). ومن ثم فإن القدرة على تشكيل وحكم العلاقات، والجماعات والمجتمعات يصيبها التآكل. ولذلك فإننا إذا ما التزمنا بالنماذج المحددة للخبرة التاريخية الأنجلو أمريكية والنظرية الاجتماعية، فإن المرء يمكن أن يفترض أن الإيمان والثقة هما مصطلحان متداخلان أكثر من كونهما يعبران عن صور متمايزة من الفعل والتفاعل. إن الثقة تظهر كنوع من التأكيد للإيمان في حال فقدان الإيمان لقدرته السلطوية المستقلة نظاميًا. إن الثقة شيء أكبر من كونها نموذج بديل للعلاقة الاجتماعية، فهي تضع حدًا للفعل الذي يتم وفقا لسلطات معينة وفي الوقت نفسه تقوى نمطا آخر للفعل، وهو الفعل الذي يأخذ شكلا "غير مشروط".

وفقا لما ذهب إليه سليجمان – وبالرغم من إضفاء الطابع الرومانسي على مفهوم الصداقة داخل التراث الأنجلو أمريكي – فإن عدم الشرطية المرتبطة بالثقة تتجسد عبر قانون التعاقد الذي لا يمكن تأسيسه نظاميًا إلا من خلال ضمان الدولة لتطبيقه. ومن ثم فإن الطابع مفتوح النهايات للعلاقة المتضمنة في الثقة، يمكن أن يعمل فقط في العلاقة بين الأنا والآخر التي تشبه الصداقة ولا تقوم على المصلحة بأي حال، أما في الجانب المتأسس مع المصلحة في العلاقة التعاقدية كفكرة مبنية على العقل الحسابي والنموذج المصاحب له حول الفاعل فإنها يجب أن تراقب من قبل دولة تحتكر بنجاح ممارسة القسر من أجل أن تفرض الاحترام في التعاقدات. إن هذا النوع من الحوكمة (الحكم) يعد ضروريًا "للحفاظ" على الذات "كفاعل اجتماعي" له

جدوى وله وظيفة. ويمكن فهم نمط الثقة الذي أشار إليه سليجمان فقط عندما تكون هناك دولة تستخدم القوة في تنظيم الحياة الفطرية:

حيث تستدعي الدولة هنا لإعادة تنظيم المجتمع على أساس التباين وهو المجتمع الذي ينقسم إلى أدوار وأنساق اجتماعية فرعية متباينة (انظر: Agamben 1998 [1995]).

إن الثقة الفطرية بمفهوم سليجمان تصبو إلى أن تلعب دورًا أشبه بدور الملح النادر والثمين في النسق الاجتماعي الحديث ولكنها تفقد المعنى إذا ما جردت من الأداء الوظيفي المحدد لهذا الشكل من النسق. ومن ثم فإن الآخر الذي يجب أن يناقش في قضية الثقة هو مكانتها في شعور الإنسان فقد عرف سليجمان الثقة باعتبارها مفهوم شعوري بالمعنى الذي أستخدمه فيكتور تيرنر VictorTurner. والذي يشير إلى موقعها "بين بين".. خلف المقولات (أو الأدوار) المتعلقة بأي نظام لتقسيم العمل" (Seligman 1997: 45). ويكمن الفرق بين سليجمان وتيرنر في فهم الثقة في المثال الذي قدمه تيرنر على تكوين منطقة الشعور وهو المثال المتعلق بالتكوين الطقوسي للمجتمع.

تتحدد اللحظة الشعورية للمعتقد الذي ينتشر دون شروط ليس في التشابه أو الهوية المشتركة للمشاركين فيه ولكن في اختلافهم أو وجود فكرة الآخر. إن ما يثق فيه الشخص هو شيء غير معروف، يرتبط بالجانب غير المختبر من سلوك الآخر (أو استجابته) والتي توجد بصرف النظر عن نوع النسق الذي توجد فيه، (كما هو الحال في ظهور التجمعات الطقوسية)، لا تدعى هوية بعينها للمشاركين في التفاعل. إن الشخص يضع إيمانه في آخرية الآخر وليس في شيوع خصائص مشتركة فيما بينهم (المرجع السابق).

ولذلك فإن الثقة لا تضمن بوصفها جزءًا من مكونات الشعور نمطـا جديدًا من العلاقة الاجتماعية، ولكنها تبدو وكأنها نمط ضعيف أو ممسوخ من الإيمان (المرجع السابق: ص٥٠؛ Prandini 1997;). ويمكـن تجنـب هـذا الطريق المغلق فقط عن طريق فتح علاقة الثقة على المجال العام، وذلك عن طريق فهم التحول من الثقة الخاصة إلى الثقة العامة على أنه شفرة للتبـادل العام الذي شرحناه آنفا. ومن ثم، فإننا إذا ما وضعنا آلية واضـحة ودائمـة لتحول الثقة التلقائية (الفطرية) في المجال الخاص إلى مبدأ للتبـادل العـام، فسوف ينتج لنا نمطًا من "العلنية " أو "الحياة العامة" **Publicness** قريبا مـن مبدأ دوركايم عن التضامن العضوي، والذي اعتبره سـليجمان شـكلاً مـن أشكال الثقة غير الفطرية التي عفا عليها الزمن.

لقد مثل التنوير الإسكتلندي نقطة تحول حيث ساعدت الآراء المحورية التي طرحت فيه على عبور الشاطئ من الفلسفة الأخلاقية إلى ما نسميه اليوم النظرية الاجتماعية أو الفكر الاجتماعي. لقد أرسى التنوير الإسكتلندي أسس الرابطة الاجتماعية ومن ثم فقد مهد الطرق التي سارت فيها عملية التنظيـر السوسيولوجي للفعل والنظام العام طيلة قرنين من الزمان. ولقد وصل هـذا التجديد الفكري الذي ظهر في القرن الثامن عشر إلى ذروته، خاصـة فيمـا يتعلق بالاتساق والمنهجية، من خلال الإسهام الذي قدمه إسكتلندي آخر هـو آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠)، وهو من تلاميذ هتشسون ووريثه في كرسـي الفلسفة الأخلاقية في جامعة جلاسكو. لقد كان سميث مصمما علـى غـرس المنحى النظري في جذع التراث الأنجلو - أمريكي البـازغ. ولقـد ذهـب ماكنتير إلى القول بأن انهيار التراث المبكر للفلسفة الأخلاقية الإسكتلندية التي اعتمدت على نظرة كالفينية وعلى مفاهيم وآراء أرسطية وما تبع ذلك مـن تبني الفكر الإنجليزي لبعض موتيفات التنوير الإسكتلندي، قد ظهر متـساوقًا

مع الاعتداء شبه الكولينالي من قبل إنجلترا على إسكتلندا الذي حدث في مجرى هذا القرن.

لقد كان العمل الذي قدمه آدم سليجمان مفيدًا في إعادة تقييم النمط الجديد من التعقيد والهشاشة للمنحى النظري لهؤلاء الكتاب الذين وضعوا حجر الأساس للتراث الأنجلو أمريكي فى النظرية الاجتماعية وقدرته على تأطير وشرح الفعل الاجتماعي والتعاون والتدبر الجمعي(٣). إن ما يوفره هذا النمط من النظرية التي حللها سليجمان هو وجود دائرة أكثر قصرا تدور فيها الثقة الخاصة والثقة العامة، وهو ما أثار ما أسماه آدم سميث المراقب العام. "ذلك السجين في قلوبنا" الذي يعكس الخوف من الله في نموذج العلاقة الاجتماعية الثلاثية ووظائفها من خلال رغبة الذات في الاعتراف عبر الأخر وهي محملة بالغرور والقدرة على الاختيار. إن هذا الدافع هو الذي يقف وراء النشاط الاجتماعي الاقتصادي الناجح الذي تنجزه ذات "تمت تنشئتها عبر انعكاس أفعالنا في عيون الآخرين" (Seligman 1997: 111). إن الثقة تعكس قيودًا نظامية على القناع "السيكولوجي" وعلى القدرات العامة للفاعل، إنها صرخة أبعد من شعورية تيرنر.

> "عندما أحاول أن أخضع سلوكي الشخص للدراسة.. وأحاول إما أن أقبله أو أدينه، فإنني في كل هذه الحالات اقسم نفسى، حيثما تكون، إلى شخصين.. الأول هو المتفرج، الذي أحاول أن أتعرف على مشاعره بالمقارنة بمشاعري، وذلك بوضع نفسي مكانه.. أما الثاني فهو الفاعل، أي الشخص الذي أسميه نفس.. إن الشخص الأول هو القاضي؛ أما الثاني فإنه الشخص الذي يقع عليه الحكم. ولكن هل يمكن أن يكون القاضي هو نفسه

الشخص الذي يقع عليه الحكم، إن هذا أمر مستحيل، أشبه باستحالة أن يكون السبب هو نفسه النتيجة". (Smith 1853 [1759] 164-65).

ويعد هذا النص شرحًا للألية التي تحدث عنها هيوم حول علاقة الاستجابة بين الأنا والآخر، يكمن أساسها الأنثروبولوجي في الفكرة النمطية حول "الشعور الأخلاقي" أو "التعاطف" بالمفهوم الذي ظهر في التنوير الإسكتلندي: وبعبارة أخرى فإن، الاستجابة نحو الآخر تتم من خلال الاعتراف بفعل الآخر، عبر الثقة الفطرية. ومع ذلك، فإن الثقة الفطرية تلعب هنا وظيفة المحرك الأنثروبولوجي للفكرة العامة أو العلنية، ولكنها لا تستطيع أن تقدم الأداة السياسية والسوسيولوجية للمجال العام الحديث لكي يقوم بوظيفته. ولا يمكن أن يتحقق في الواقع أي مثال لعملية الضبط على كل الأفعال التي يجب أن يستجيب لها المرء علنًا دون الدور التوجهي والإرشادي للدولة التي لا تحتكر فقط استخدام العنف والتهديد بعقاب الفاعلين الخارجين عن القانون، ولكنها أيضا تحتكر القوة التعريفية للقانون وبهذه الطريقة فقط يمكن للقانون أن يتحول إلى اجتماع إيجابي وأن يحكم الأعداد اللامتناهية للعلاقات الثنائية بين الأنا والآخر والتي يتكون منها المجتمع: (Santoro 2003 [1999]; Haakonssen 1981: 1996).

وتنتهي لا شرطية الثقة هنا إلى أن تكشف عن اعتمادية على تعريف للطبيعة ولتدرج المصالح الاجتماعية التي تتراكم فى مصالح عامة يتسم بالنظامية والقوة والعمق التاريخي. وفي الوقت الذي تقدم لنا شبكة العلاقات هذه بين البعد الخاص والإسقاط العام للثقة معيارًا عامًا لتعريف المصالح العامة وإضفاء الشرعية على آليات توزيع المصالح الخاصة (Eisenstadt and Roniger 1984)، فإن النموذج الأنجلو – أمريكي البازغ يؤكد على أن

تحقيق كل المصالح ونضجها – حتى أكثر المصالح العامة وضوحا– تعتمد على لا شرطية الحرية التعاقدية للفرد؛ وهذا هو جوهر (أو بؤرة) النسق (النظام) هذا إذا تركنا جانبًا قضية الشعور.

لقد ذهب سليجمان إلى القول بأن البلدان الأنجلو– أمريكية هي التي قدمت نماذج على بناء هذا النوع من الثقة التي تقوم على اللاشرطية والتي يعتمد عليها أيضًا نظام الموثوقية والتبادل العام (Seligman 1997: 85). ومع ذلك فإن "الحرية التعاقدية" لا يمكن أن تبرر في ضوء معايير "طبيعية" خالصة طالما أنها يجب أن تبنى على أساس قانون التعاقد، والذي يتم ضمانه كقانون من قبل الدولة، وهي التي تضع حدودًا على حرية الفاعل. إن هذا النوع المميز من القانون، وهو نتاج خالص للبعد القانوني للتراث الأنجلو ساكسوني، ومن بعد الأنجلو– أمريكي، "يركز على الاختيار الحر لأطراف التعاقد والمسئولية التي يحملها كل طرف إزاء مصالحه الخاصة. إن ذلك يشكل مبدأ يرجع تاريخ ظهوره إلى بدايات القرن السابع عشر" (المرجع السابق: ٨٧).

إن لا شرطية علاقات الثقة التي تؤسس للرابطة الاجتماعية تصبح شيئًا "خارجيًا ملزمًا" "في العملية الاقتصادية: وتلك مصلحة أصيلة لا يمكن المساومة فيها، وهو حق مكفول للدولة وحدها. إن الأفكار التقليدية حول المصالح الاجتماعية والصالح العام قد حل محلها فكرة الفاعل الاقتصادي الذي تحكم سلوكه قواعد السوق وقانون التعاقد (والذي يلتزم بقاعدة القانون) هذه الأفكار لاشك أنها كانت تتجه "أخلاقيًا" نحو الصالح العام كما كانت تستهدف تأسيس مجموعة من المصالح العامة الملائمة والمرنة والتي لا يمكن للسوق أن ينتجها (انظر: Dumont 1977). إن الطبيعة الأساسية لهذه اللاشرطية الاجتماعية والتي تعمل بشكل مستقل (أي من الخارج)، هذه

الطبيعة لا تتغير ولكنها تكتسب زخمًا جديدًا مع التحول من الاقتصاد الليبرالي إلى اقتصاد رأسمالي رفاهي، الذي تصاحبه حرية تعاقدية محدودة مثل تحديد حد أدنى للأجور والتفاوض النقابي على التعاقدات العامة.

وفي نطاق العملية التي ظهرت من خلالها هذه النظرية، تراجعت الأفكار التقليدية حول الرابطة الاجتماعية ليس من خلال تحلل مفهوم "الإيمان" (فلقد كانت هناك محاولات عديدة لأحياء الإيمان وإيقاظه في العالم الأنجلو- أمريكي حتى القرن العشرين، وهي محاولات كانت لها علاقات متعددة مع السياسة النظامية)، ولكن بإضعاف أسسه النظامية على أثر ظهور المجتمع التجاري والصناعي وترسيخ أسس الدولة الحديثة. وفي الوقت الذي كتب فيه آدم سميث طبعات متتالية من كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" (Smith 1853 [1759]) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر – فقد كانت آخر طبعاته في العام ١٧٩٠، Ruphael and Macfie 1976)– فقد رأى بشكل لامراء فيه أن التبادل العام يتجذر في علاقات السوق. ولقد كانت هذه الوجهة من النظر ناتجة عن تشخيصه للتباين الاجتماعي المتزايد وخاصة تباين المجال الاقتصادي. ومن ثم، فإن المرء يأخذ الانطباع بأن فكرة آدم سميث عن السوق هي التي تشكلت طبقًا للمنطق البازغ لفكرة العلانية أو العام كما تبنى على التبادل العام، أي على عملية تحقيق المصالح العامة – التي يترتب عليها الحد من التبادل بين الوحدات (الصغيرة) من المصلحة، ومن ثم بناء معايير جديدة، بما في ذلك المعايير التي ترى النظرية الاقتصادية أنها معايير "محايثة" لنظام السوق.

وبعبارة أخرى، فليس المجال العام، كما يظن أحيانًا هو الذي يخضع "لمنطق السوق" في المجتمعات الحديثة ولكن العكس هو الصحيح: فالتعريف الليبرالي للسوق، كما يتميز عن التعريفات التقليدية لمكان السوق، قد جاء

ليتماشى مع تعريف ملائم لفكرة العام أو العلنية على أنها الموقع الذي يتم فيه التبادل العام. لقد تم إعادة صياغة مفهوم السوق على المستوى المجرد على أنه مجموعة من القواعد المكتفية بذاتها التي تشكل هوية الفاعليين الاجتماعيين الاقتصاديين وعقلانيتهم. وكلما يتقدم التباين الاجتماعي يتسع نطاق العام أو العلنية، مشكلا بذلك البنية التحتية الاتصالية والاجتماعية للتبادل العام، إن هذا النوع من العام أو العلنية يتم تعضيده من خلال أفكار أخرى ترتبط به بشكل ضمني - وربما حتى بعض الممارسات- وهي أفكار تتصل بالتفكير العام وبالصالح العام، هذا إذا لم تنتج بشكل مباشر عن أنماط مستقرة، وقانونية، ومقبولة أخلاقيا من التفاعل الاجتماعي والاتصالي. إن مثل هذا العام أو العلنية يكون أيضا على قدر من التوتر مع الثقة الفطرية القائمة في المجال الخاص طالما أن الاعتراف المتبادل والتعاطفي بين الفاعلين في المجال الخاص يتحول في الميدان العام إلى استجابة وظيفية وميكانيكية. إن العام أو العلنية يتسم دائما بمزيد من التبادل وقليل من العقلانية. ومع ذلك، فإنه تبادل يدعم شعور (أخلاقي). "فالعامل الضابط الجديد ليس العقلانية (الإجرائية أو العينية) التي تظهر على نحو قبلي ولكنه ينتج عن التفاعل الاجتماعي وعن عاطفة أصيلة. إنه شعور يخلق من خلال عموميته قيمة مشتركة". (Santoro 2003[1999]: 163).

إن الشيء المثير هنا هو أن المبدأ الذي قدمه آدم سميث حول مفهوم المراقب العام "الضمير العام" يجعل المجال العام بالتالي مجالا وظيفيا ومعتمدا على المجال الخاص من ناحية وعلى الدولة من ناحية أخرى وكما أكد سانتور.

> "إن الآلة التي تحرك السيكولوجية الأخلاقية هي "النظر".. إن هذه القوة التي تأتي من نظرة الآخرين لا يمكن إلا أن تذكرنا

> بمفهوم بنثام Bentham حول المراقب العام.. فقد كان سميث يصور المجتمع بوصفه مراقبا عامًا كبيرًا حيث نتحول جميعًا متفرجين نحتل جميعًا برج المراقبة" (Santoro2003[1999]: 64-65).

ومع ذلك، فإن وجود المراقب العام ليس فقط مكلفا جدًا. ولكنه أصبح شيئًا مطلقًا من خلال المجتمع التجاري الذي تدعمه دولة يزداد تميزها يوما بعد يوم، وهي عملية تجعل كل زميل في المجتمع مراقب نابهًا وشديد التدقيق – وديمقراطي. وتكون النتيجة هي "أن يحل الفرد في علاقة التفاعل محل الله كنظم ومراقب لسلوك الآخر" (المرجع السابق: ١٦٥) وانظر أيضًا تفسير المجتمع المدني عند (Foucault 1979, 1991; Burchell 1991).

تأثير هبرماس

ولقد مثلت نقطة التحول هذه والتي ترتب عليها بلورة التراث الأنجلو–أمريكي الليبرالي تحديًا لكل الأشكال العقلية للفكر التنويري في أوروبا. وتمثل السؤال هنا فيما يلي: كيف نحافظ على الإمكانية الديمقراطية ونطورها في الوقت الذي نستعيد فيه أهمية التفكير العام ونطوره؟ وأولا وقبل كل شيء، فإن الدولة في القارة لم تكن سريعة في تبني شكل من أشكال الضبط في التقنيات التي اتخذتها للحكم كما حدث في العالم الأنجلو أمريكي. ولقد أدى ذلك إلى أن تصبح إعادة صياغة العقل العام على أسس مستقلة قضية ملحة.

لقد ظهر تراث أوروبي أساسى حول "الفضيلة المدنية" يتنافس مع تراث المجتمع المدني الإنجليزي الإسكتلندي. وفي الوقت الذي كان فيه هذا

التراث يتمسك بالطابع الثنائي للعلاقة بين الأنا والآخر والطابع المستقل والتفاعلي للفاعل الاجتماعي، فإن التراث "الجمهوري" حول الفضيلة المدنية توصل بشكل سريع إلى تعريف لما هو عام أو علني يربط النمط المثالي الكلاسيكي حول الجمهورية وحول التدبر الجمعي فيما يتعلق بقوة "النحن". لقد ذهب سليجمان إلى القول على نحو مقنع بأن الفضيلة المدنية التي نتجت عن التراث الجمهوري، والتي تضرب بجذورها في الماضي حتى ميكيافللى، والتي ارتبطت على نحو أساسى بجان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨)، هذه الفضيلة المدنية تعتبر من الناحية النظرية أضعف من منحى "المجتمع المدني". إنها واحدة فحسب من جوانب هذا المنحى، ولكنها تتلاءم مع سياق نظامي أكثر تعقيدًا ومختلفا. "فالفضيلة المدنية" قد تم استهلاكها من قبل التيار المنشق داخل النظرية الليبرالية الأنجلو– أمريكية، والتي تمثلت على أفضل ما يكون في المثل العليا للثورة الأمريكية (Pocock 1975) ومع ذلك فقد ظل التراث الجمهوري كمحاولة لمراجعة التراث الليبرالي عن طريق تبني بعض المفهومات المختارة أو الرموز المختارة من تراثات أقدم خاصة فيما يتعلق بالصالح العام. ولذلك فقد شكلت صورة راديكالية من التراث الليبرالي. لم تكن بحال بديل له، حدث ذلك في الوقت الذي أزاحت التجديدات أو صور الإبداع في فكرة المجتمع المدني كما تم صياغتها بواسطة سليجمان.

لقد تعامل الفيلسوف الألماني عمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) مع هذه التحديات على مستوى أكثر عمقًا، واستهدف من ذلك أن يجد علاقة تكاملية بين فكرة جديدة للصالح العام وبين التأملات الأنجلو – إسكتلندية التي ظهرت في القرن الثامن عشر. لقد رأينا أن الجذر المتعلق بالتصور التقليدي للصالح العام كان ما يزال حاضرًا في الآراء الأساسية للتنوير الإسكتلندي، وذلك عبر بعض العناصر الأرسطية وبعض الرواسب الفكرية للقانون

الروماني. ولقد حاول العنصر التنويري في فكر كانط أن يحدد معالم الدائرة من خلال التأكيد التلقائي على أولوية الأنا، أي على المنظور الذي يركز على الشخص الأول والذي وضع أساسه آدم سميث، واختـــراع طريقـــة دائمـــة لتحويل مظاهر الانحراف التي تقوم بها الأنا إلى مجال للاهتمامات الأخلاقية للطرف (الشخص) الثالث. ويعد ذلك مراجعة للآلية التي تحدث عنها سميث حول المراقبة البسيطة التي تتم بعيون الذات الآخرة والتي حولت فكرة العام أو العلنية إلى نطاق الضمير الداخلي للأفراد. إن فكرة العام أو العلنية تلخص عند كانط بطريقة سوسيولوجية فكرته – والتى أسست على تمحيصات فلسفية دقيقة لا نحتاج إلى تلخصيها هنا – عن الأفراد المسئولين في حياتهم الخاصة والذين يخضعون من حيث المبدأ للحاكم المطلق (الذي كان في المجتمع الذي عاش فيه كانط الملك النمساوي) وأن هؤلاء الأفراد يمكن أن يكونوا قادرين على أساس ما يملكون من عقل، وأخلاق، ومسئولية، كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة، يكون بمقدورهم أن يطوروا قدرة على تشكيل الجماعات لمناقـــشة القضايا ذات الاهتمام المشترك.

ولا شك أن هذا الادعاء الكانطي لم يكن ادعاء معياريا، ولكنه يقـــوم على مشاهدة التطورات الاتصالية والاجتماعية فـــي المجتمـــع البرجـــوازي الأوروبي. فنحن هنا بإزاء رجوع إلى الأشخاص المـــسئولين كـــأفراد لهـــم حالتهم الخاصة هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء الأفـــراد يـــتم تعريفهم وفق كانط على انهم كائنات أخلاقية يتمتعون بشيء أكثر تحديدًا من مفهوم "الشعور الأخلاقي" الغامض الذي ظهر في الفكر التنويري الإسكتلندي، والذي شكل جذر الثقة الفطرية. إن الأفراد بالنسبة إلى كانط ليـــسوا بحـــال وسائل لبعضهم البعض، ولكنهم غايات لبعضهم البعض. إن الـــصالح العـــام يمكن التعامل معه والوصول إليه من خلال المناقشة والتدبر (والذي تدعمـــه

عملية امتثال الذوات نحو تطبيقه عبر الدولة المبجلة التي تمثلها الدولة النمساوية). وهذه المناقشة وذلك التنوير هو جزء من هويتهم ككائنات أخلاقية فردية (انظر: Kant 1963[1784], 1983[1795]).

ومع ذلك، فإن مفهوم العام أو المجال العلني عند كانط والذي ما يزال يعتمد على فكرة قانونية حول هذا المجال كقانون عام، قد تمت صياغته بطريقة شكلية ومجردة ومبالغ فيها إذا ما قورن بمفهوم الثقة الذي تطور من خلال ممثلين للتراث الليبرالي الأنجلو - أمريكي. إن حل كانط للمشكلة قد فهم بواسطة هؤلاء على أنه يطوق البعد التفاعلي والأفقي للثقة ويقدم على الأكثر تفسيرًا أكثر دقة وأكثر عملية لجذور الالتزام الأخلاقي (Hollis 1998).

أما من وجهة نظر التراث الأنجلو - أمريكي فإن الاختيار الذي قدمه كانط يمكن أن يبدو أنه يقع أسيرا لدائرية مفهومية، من حيث إنه يجعل الثقة نوعًا من العقلانية التي تحقق شرعية ذاتية وليست رابطة في المجتمع تنتج عن ديناميات العلاقات الاجتماعية. ولذلك فإنها تثير قضايا أكثر تعقيدًا حول القابلية "للحكم" (مثل تلك القضايا المتصلة بعمليات الاستدماج الأخلاقي للضبط الذاتي، ومعرفة حدود الذات، والتزام الذات بالنظام، والتزامها بمقتضيات الأمن) أكثر مما يستطيع الممثلون الرئيسيون للتراث الأنجلو أمريكي أن يدركوه.

ولقد ظن سليجمان (١٩٩٢: ١٥) أن المنحى الذي توخاه كانط قد قتل فكرة المجتمع المدني، والتي لا يمكن بدونها أن تقوم للمجال العام قائمة. إن التراث الليبرالي الأنجلو - أمريكي كان دائما على صدام مع فكرة القابلية للحكم، أو أنه حول هذه الفكرة (كما في الصياغة التأليفية التي سبق أن أشرنا إليها عند سميث وبينثام) إلى مجرد أداة لدفع الفاعل لأن يتجاوز مشاعره الخاصة ومصالحه الخاصة وأن يصل إلى درجة من الكمال. واعتبرت هذه

الخطوة ضرورية لبناء نوع من الحكم يأخذ فى اعتباره المصلحة العامة، ومن ثم فإنه يؤسس لمبدأ المجال العلني.

لقد حاول هبرماس في كتابه "التحول البنائي للمجال العام" (١٩٨٩ [١٩٦٢]) أن يضع الأسس التاريخية والسوسيولوجية للفكرة الكانطية المحورية حول المجال العلني (العام) **Publicness**. وبالإشارة إلى حالات تاريخية من القرنين السابع عشر والثامن عشر فى إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، حاول هبرماس أولاً أن يعيد بناء الظهور المتتالي للأفكار، والممارسات والوظائف ذات الطابع البرجوازي والتي تتصل بالمجال العلني. ولقد برهن هبرماس على الأسباب التي دفعت الأفراد من الوسط البرجوازي إلى الالتقاء سويا، وأن ما كانوا يتحدثون عنه في الغالب هو قضايا دنيوية تتسم بالمصلحة الذاتية وتقع في نطاق الاهتمامات الخاصة: مثل مناقشة اتجاهات سوق المال، أو أسعار السلع الواردة من المستعمرات، وهي مناقشات كانت تتم في أماكن مثل المقاهي الإنجليزية. ولكن ممارسة المناقشة في هذه القضايا المتصلة بالمصلحة الذاتية والتعاون القائم على التعاقد قد خلقت ديناميات ذاتية الحركة بدأ الناس من خلالها فى مناقشة مشكلات ذات طبيعة مختلفة، مثل الطرق التي يمكن من خلالها حماية مصالحهم الخاصة المشروعة من إمكانية سوء الاستخدام من قبل الحكام.

ومن الواضح أن هذه العملية قد أنتجت مجالاً عامًا أوسع من الافتراضات الشكلانية التي قدمها كانط، وذلك عبر تحديد معالم فضاء اتصالي مستقل: فعلى الرغم من أنه ما يزال يرتبط بمصالح خاصة، إلا أن المجال العام الذي تشكل لم يعد محصورًا من الناحية الوظيفية (أو مضغوطا) بين دولة خيرة تضمن الحقوق وعالم بعيد من الثقة على المستوى الفردي تمنح الأساس الوجودي لهذه الحقوق وتضع أسسها الأخلاقية. وهكذا تحولت

المناقشات العامة إلى مصدر لاشتقاق أدوات وطرق لتنظيم تسعى إلى أن تمثل المصلحة المشتركة البازغة التي تقوم على حماية المصالح الخاصة من التدخل السافر للدولة.

ولقد تأسست بناء على ذلك النوادي والاتحادات والتي يمكن أن تتضاهي أهدافها مع أهداف تشكيل الأحزاب السياسية. ولقد كان هذا هو الشيء الذي أحدث الانتقال من المجتمع المدني البرجوازي إلى المواطنة، وهو الذي أسس للمجال العام الحديث في التحليل الأخير ووفقا لما ذهب إليه هبرماس. ولقد تم تعريف الصالح العام هنا لا بالرجوع إلى النظرة المشتركة حول ترتيب المصالح، ولكن المواطنين طوروا من خلال المناقشة المفتوحة القدرة على السعي نحو التعاون وتحديد مصلحتهم المشتركة. ويتم تحقيق هذا التعاون على نحو من الإرادة الواعية، وهذا التعاون يعمل على قدر عدم تعطله بسبب ألعاب القوى التعسفية والصور المختلفة لسلوك الدولة أو لسوء استخدام القوة. ومن ثم فيبدو أن وجهة نظر هبرماس حول المجال العام تدمج الفكرة السابقة عن المجتمع المدني والتي قدمها هتشسون ومعه التنوير الإسكتلندى – والذي تم تنقيته من خلال منهج الجدل الهيجلي حول التقدم التاريخي – ووجهة نظر كانط حول المجال العلني.

لقد تحيز هبرماس بشكل واضح لفكرة المجتمع المدني الذي يتأسس في المجال العام، أي الذي يتأسس في مجال النزعة الفردية المرتبطة بالمصلحة الذاتية، والعلاقات التعاونية، والمنافسية. ولكنه رأى المجال العام على المستوى الثاني باعتباره مجالاً يظهر عبر نوع من التطور الاتصالي على نحو أقوى مما تتيحه ديناميات المجتمع المدني. وقد لخص هبرماس العملية التي تؤدي إلى ما أطلق عليها "البناء الاجتماعي" للمجال العام بعبارات مثل تلك العبارة التالية التي تحير كثير من القراء: "يمكن أن نعتبر المجال العام

البرجوازي أولاً وقبل كل شيء كمجال للأفراد في حياتهم الخاصة يظهرون سويًا كجمهور عام أو كنطاق عام" (Habermas 1989 [1962]: 27).

ويعتمد المجال العام في البداية على المجال الخاص (وهو الأمر الذي يتفق مع وجهة نظر التنوير الإسكتلندي)، ولكن كلما تطور وتجذر مع المؤسسات البازغة للمواطنة التشاركية، فإنه يصبح مجالاً مستقلاً حيث يكون من الأمور الهامة هنا ليس فقط تجنب عدم الاتفاق من خلال إدراك صحيح للمصلحة العامة، ولكن من خلال عملية تعريف المجال العام نفسه عبر التدبر العقلي (التفاوض العقلاني). ومع ذلك، ووفقا لما ذهب إليه هبرماس فإن مزيدًا من ارتباط المجال العام بالديمقراطيات الجماهيرية لدولة الرفاهية في القرن العشرين قد جرد هذا المفهوم من قوته الرابطة الأساسية والتي كانت تتضمن احتمال أن تمثل بديلا لكل من قوى السوق من ناحية، والتسيير الإداري والقهري للسكان عبر الدولة من ناحية أخرى (المرجع السابق: ١٨١- ٢٥٠). هنا انزوت فكرة العلنية وأدى تأثير هبرماس بالتالي - والذي يتلخص في تحويل المدنية عبر آليات اتصالية إلى تعريف جمعي للمصالح الاجتماعية والتفاوض العقلاني حول الأهداف السياسية - هذا التأثير الهبرماسى تعرض للتآكل.

ومع ذلك، فبالنسبة لهبرماس فقد قيل أن التكوين النمطي للمجال العام في القرن الثامن عشر في شمال غرب أوروبا هو النموذج التاريخي لإعادة بناء نفس شكل التماسك الاجتماعي الذي يتشكل من خلال مجتمع مدني يقوم على الثقة ومساحة تضامنية للتدبر العام (التفاوض العام)، تحت ظروف اجتماعية وتاريخية متغيرة. وما يسهل بناء المجال العام، على هذا النحو الطرازي في مواقف أخرى التقاء المواطنين سويًا للمناقشة والتدبر حول القضايا التي تمس الصالح العام، والتي من خلالها يتحدد هذا الصالح العام

بطريقة اتفاقية ومنظمة، وليست عملية استرداده من التراث. لقد أعاد هبرماس عملية حقن الفعل الذاتي الذي يتكون من خلال الشعور المشترك عند هتشسون في مفهوم المجال العلني، كما تأسس عند آدم سميث كمجال تنظيمي للتفاعل والحكم المتبادل والكلام الاستراتيجي.

ومن النتائج المترتبة على هذه العملية عدم إمكانية فصل الصالح العام فصلا واضحا عن العملية التي تدفع الناس إلى الحوار الجمعي وإلى الاشتراك سويًا في الحكم. فالأفراد يذهبون إلى العام العلني مرغمين و لكن من خلال مصالحهم الخاصة وعواطفهم ومشاعرهم الخاصة، وهم فقط من خلال مقابلتهم للمواطنين الآخرين والتفاعل معهم على نحو شفاف، فقط عبر هذا السبيل يمكن أن يتدربوا على تكوين الروح العامة. ولقد أوضح هبرماس في نظريته اللاحقة عن الفعل الاتصالي انتماء كل من المجال الخاص والمجال العام إلى عالم الحياة (انظر الفصل الثاني)، في مقابل اتساق الإنتاج الرأسمالي والآلة الإدارية (Habermas 1987[1981]:113-197)). ويبدو أن عملية تحويل المصلحة الخاصة إلى خطاب عام خالي من القوة من أجل تحديد الصالح العام، هذه العملية لا تحول دون أن تتحول المصلحة الشخصية إلى مصلحة مؤقتة أو أن تصبح مجرد انعكاس خاضع للمصلحة الرأسمالية – أو أن تعبر عن ثقافة سياسية لأجزاء معينة من الغرب. ولذلك فإذا ما تحركنا من المفهوم النظري "للفعل الاتصالي" إلى النموذج التاريخي "للمجال الثالث"، يكون من الصعب أن نهمل قضايا خاصة بالثقافة السياسية (مفهوم تفوق الغرب).

ومهما يكون الطريق، فهل يتحقق التحول من حالة الشخص الأول إلى حالة الشخص الثالث (الذي ينظر إلى الذات عبر الآخر، ومن ثم يتوصل إلى فكرة الصالح العام) بطرق تختلف عن النموذج الذي قدمه آدم سميث والقائم

على التنسيق بين المصالح الشخصية المتمركزة حول الأنا والتي تقوم على قواعد وإجراءات غير شخصية متجذرة في الاستعدادات الأخلاقية التي يتطلبها كون الفرد مواطنا؟ فبينما نجد أن التحول من حالة الشخص الأول إلى حالة الشخص الثالث تبقى بمثابة الإشكالية خارج المخطط النظري عند آدم سميث، فإننا نجد عند هبرماس تحولاً – أو ربما اختصارًا للعلاقة – من حالة "الأنا" إلى حالة "النحن"، ومن ثم تأسيس فكرة التدبر الجمعي على "الهوية الجمعية" لمجموعة من المواطنين المرتبطين في كيان واحد والذين لديهم قدر من الوعي الذاتي – وهي فكرة تم توارثها من فكرة "الفضيلة المدنية" في التراث الجمهوري المسيحى. فلقد قدم هبرماس في عمله الأخير بعنوان **الحقائق والمعيار** (Habermas 1996 [1992])، توليفا بين نظرية المجال العام ونظرية الفعل الاتصالي وتأسيس الهوية الجمعية التي تؤدي إلى الديمقراطية الدستورية. وفي هذا العمل أوضح أن الطريق الآمن الوحيد لضمان التفكير العام يرتبط بالعملية الدستورية الديمقراطية. وبصرف النظر عن درجة الدقة النظرية التي تحققت عن هبرماس في هذا العمل، فإن الذي يظهر لنا بوضوح هو تضييق تدريجي لمدخله النظري حول النماذج الأساسية للتراث الليبرالي الأنجلو – أمريكي وتعديلاته في العصر الجمهوري.

وحتى بعد الإسهام الذي قدمه هبرماس فإن المرء يُترك بالانطباع بأن الأعمال التي كتبت حول فكرة المجال العام لم تقض على التناقض، الذي أوضحه سليجمان الذي يظهر من اعتماد الفكرة بشكل أصيل على الثقة الخاصة. فالدائرة هنا لم تكتمل، بل إننا وصلنا إلى طريق مسدود في منتصف المسار الدائري الذي رسمه فيكو، والذي لا يعني إلا الوصول إلى نضج الحداثة الأوروبية. إن الصرخة الشهيرة التي نطق بها بنيامين نلسون Benjamin Nelson، وهو واحد من رواد تحليل الأصول الثقافية للحداثة،

وذلك منذ أربعين عامًا خلت – وهي صـــرخة اســتحقت أن يلتفــت إليهــا سليجمان (١٩٩٧: ٩٩) – هذه الصرخة ما تزال صادقة حتى الآن: ألا يمكن للبشر المحدثين أن يكونوا إخوة إلا بأن يكون كل منهم هو الآخر؟ (Nelson 136:[1949]1969. إن هذا السؤال القاسي يضرب لب فكرة هبرماس الحديثــة حول المجال العام في مقتل، تلك الفكرة التي لم تحل لغــز تكــون الرابطــة الاجتماعية أي العلاقة بين الانا والآخر وبعدها الاتصالي. فهل يبني المجال العام الحديث على تفكيك (تحطيم) النمط المحوري للعقل العام الــذي تجــذر على نحو تقليدي؟ هل هذا المجال يبنى على نوع بديل من الإخوة الذين كانوا في الماضي أنا والآخر وأصبحوا الآن يشكلون بحرًا زاخرا من الآخــرين؟ وهل يصدق على عملية تحول الإيمان إلى ثقة وتحول مبدأ الصالح العــام – والذي ظهر أيضًا في القانون الروماني والإسلامي – إلـــى مجـــال علنـــي ينحصر في النهاية في مفهوم الثقة الخاصة التي تتسم بالضعف على مستوى التفكير العقلاني العملي ولكنها تتسم بالعمومية والقوة في آدائهـــا الـــوظيفي (وأحيانا في أدائها الخطابي)؟

خــاتمة

ما بعد الجينولوجيا: نحو نظرية تعددية للمجال العام

التراثات المحورية والتراث الأنجلو- أمريكى

لقد أكد هذا العمل على أن الجينولوجيا طويلة المــدى للمجــال العــام تتراوح ما بين صور من الاستمرار وصور من الانقطاع حول الطريقة التى يتشكل بها، ويتحول، ويضبط بها طابع الفعل البشرى والرابطة الاجتماعية، وما يتصل بها من أنماط للاتصال. ولقد حاولت أن أوضح أن هذه العمليــة تعتمد على بناء أسس ذاتية للتفاعل والفهم والتــرابط عبــر تــشكيل شــبكة اتصالية- رمزية بين الفاعلين (انظر الفصل الثانى). ولتحقيق هذه الغايــة، حاولت أن أعيد بناء فكرة حول التراثات المحورية بوصفها تراثات تتكــون من آراء وممارسات دينامية- فهى ليست خرائط صــماء مــن الوصــفات والمعايير، ولكنها نماذج لبناء علاقات من الاتصال بين الفاعلين البــشريين وتسهيل هذا الاتصال.

لقد بزغت هذه التراثات من "عصر البطولة" الذى تحدث عنه فيكــو، وتشكلت فى العصر المحورى (الفصل الأول) لتقدم إبداعًا لعمل شاق لتشكيل الرابطة الإنسانية ولإضفاء قدر من الاستقرارعلى عمليــة ضــبط الرابطــة الاجتماعية. ولقد ركزت حينئذ على الفترة الانتقالية للنهضة المحورية فــى المسيحية اللاتينية والإسلام العربى (الفصلان الثالث والرابع). لقــد حــدث البزوغ الدرامى للمجال العام الحديث من قلب التراث الخطــابى للمــسيحية اللاتينية، فى القرن الثامن عشر فى فترة التحول من عصر التنوير المحورى

الذى جسده فيكو – والذى أسس نظريته على إسهامات النهضة المحورية التى لم تظهر فقط داخل المسيحية اللاتينية ولكن داخل الإسلام السنى أيضًا – إلى مسار التنوير اللاحق (الفصل الخامس). لقد وصل هذا التحول إلى أوج قوته من خلال إسهامات مفكرى عصر التنوير الإسكتلندي والألمانى، ومن خلال التنظيم النظرى – الاجتماعى فى القرن العشرين عبر إسهامات هبرماس (الفصل السادس).

إن المنحى الحديث الرئيسى للمجال العام كفضاء لإنتاج الرابطة الاجتماعية الحديثة وخاصة فى بعدها الاتصالى قد ألقى الضوء على بعض المسائل الأساسية التى أثارها التنوير المحورى. ولقد قمت بتحليل هذه المداخل الحديثة فى علاقتها غير المتوازنة بكل من معاييرها الخاصة بالتقويم (العقلانية، الانفتاح، العمومية) وفى علاقتها بالسياقات العامة للحداثة بمعنى علاقاتها بأشكال التوليف البنائى والقوى البناءة، كالتوتر بين الحركة والنظام، والتى لا يمكن أن تؤطر لها هذه المعايير بسهولة (انظر المقدمة). لقد نتج المجال العام "كمجال ثالث" شامل من تحلل هذه السياقات الحداثية (انظر المقدمة).

وأود فى خاتمة هذا العمل أن أستثمر نتائج تحليلى فى تقديم تشخيص للحلول التنويرية التى تم تكثيفها فى فكرة هبرماس الحديثة، وكاملة النضج، حول المجال العام. ومثل هذا التقويم يمكن أن يسهل مقاربة بعض صور التفكير العقلى الحديث فى المجتمعات غير الغربية أو التى لم تشكل تيارًا أساسيًا، والتى لم تتبلور فى فكرة مستقلة بذاتها ومستقره مثل فكرة "المجال الثالث أو المجال العام". إن هذه الأنماط البديلة هى أنماط مفيده ليس فقط بوصفها جزءًا من جينولوجيا هذا المفهوم ولكنها تمثل تشكيلات سوسيولوجية لها علاقات متعددة بالنموذج الاساسى للمجال العام. وأشير هنا على وجه

الخصوص إلى الفكرة الإسلامية البديلة عن المجال العام وإلى الفكرة الأوروبية البديلة التى قدمها فيكو والتى شرحت جذورها فى الفصلين الرابع والخامس. وتعد هذه النتيجة أيضًا دعوة إلى التعددية النظرية فى تحليل المجال العام والتى تتفق مع ما ذهب إليه هبرماس بعدم الاقتصار فى تطبيق نظرية المجال العام على التراث الليبرالى للحداثة وبشكل خاص على التراث الأنجلو- أمريكى (Habermas 1996 [1992] 162-63).

وأحسب أننا بدون تحليل المسار قبل الحديث لفكرة الجمهورية والتى ترجمت ترجمة غير دقيقة "بالصالح العام" ، فإن النموذج الذى قدمه هبرماس سوف يبدو كنموذج يعبر عن العمومية ، ومبتعدًا عن الحساسية تجاه المضامين المختلفة للجينولوجيا عبر الثقافية للمجال العام. فقد أهمل كيف أصبحت هذه الفكرة مستقلة عن نظم سياسية بعينها أثناء إمبراطوريات العصور الوسطى والرومانية، موضحًا أهداف التفاعل والتواصل على المستويين الماكر والميكرو. إن مسار هذه الفكرة- بالمقارنة بالفكرة الإسلامية عن المصالح أو المصلحة العامة- تتضمن بعدًا دينيا وقانونيًا يغيب أو يضعف فى المعنى السياسى الإثنى لفكرة "الصالح العام" كما يبدو فى الخطاب الذى يقدمه الفكر القومى وما يتبعه من أفكار تؤكد على "الشعب" كمصدر للسيادة، وكلا البعدين تم التأكيد عليهما فى نموذج دولة المدينة الإغريقى.

إن ظهور المجال العام فى شكله الحديث المتميز داخل التراث الأنجلو- أمريكى المزدهر وتنويعاته الأوروبية، قد أصبح ممكنا من خلال تفكيك الوسيط الرمزى الاتصالى (الذى جسدته الالتزامات الدينية والآراء القانونية) والذى حافظ على شبكة علاقات عملية بين التفكير العملى والأهداف العملية. ولقد أنجزت هذه الخطوة من خلال عملية استقلال الذات

"كفاعل اجتماعى" ومن خلال تحويل "الاتصال" إلى إجراء عملى كمجال للفهم المتبادل بين الأنا والأخر والتى لا يعوقها سلطة، أو قوة، أو أى شكل من أشكال الرمزية الرقابية. ومهما كانت ديناميات التحول، فإن الموقف اليوم يكشف عن أن مظاهر الفهم والممارسة الحديثة فى المجال العام توجد داخل صور فى التراث من الرأى والفعل والتى تضفى قيمة عالية للتفكير العام القائم على العقلية العملية والذى يرتبط بشكل أكثر مباشرة مع النموذج الثلاثى المحورى حول الذات والآخر والله. إن هذه التراثات لا تتلائم بشكل كامل مع الطابع الإجرائى (الاتصالى) والطابع الاختزالى (فيا يتصل بطبيعة "الفاعل الاجتماعى") الضيق النطاق للمجال العام.

ومن ثم فمن الضرورى أن نتغلب على الحدود التى وجدناها فى النظرية الاجتماعية، والتى تتكون من قصر التراث على الأنماط المألوفة من العادات الاجتماعية والعادات الفردية الموروثة. إن التراثات عندما ينظر إليها فى بعدها المحورى تتضمن، بل إنها تتطلب لظهورها واستمرارها، صورًا من القطيعة الحادة مع ما هو مألوف بحيث تحل نظم العائلة وعلاقات القرابة وتخضعها لعملية الشراكة الثلاثية فى العقيدة بين الأنا والآخر والله. إن هذه الدعوة لإحداث قطيعة مع ما هو مألوف ومع العادة قد اتضح بجلاء فى حياة ورسالة الأصوات النبوية الرائدة مثل عيسى ومحمد. فقد كان هذا هو جوهر الخطاب النبوى فى حالات كثيرة ومع ذلك، فإن ديناميات الانقطاع، وإعادة البناء وإعادة الأحياء قد صاحبتها جهود لإعادة إضفاء الطابع النظامى الشامل على التراثات المحورية كما حدث فى عهد النهضة المحورية فى أواخر العصور الوسطى. وبعبارة أخرى، فإننا بحاجة إلى إعادة بناء مفهومى للتراث بشكل غير اختزالى من أجل أن نصل بالمسارات البديلة إلى تكوين أشكال المجال العام المختلفة.

وبنفس القدر فقد ظهر نقد للمفهوم الحديث حول الثقة على أنه ظهير ضعيف للإيمان المشتق من التراث (انظر الفصل السادس)، ولقد افترض هذا النقد وجود قيمة نظرية (تتعلق بصياغة النماذج النظرية) فى محاولة إعادة فتح جينولوجيا المجال العام على إمكانية استخدام المداخل النظرية التى تؤسس لفكرة الوجود المشترك – الذى يتسم جزئيًا بالتداخل كما يتسم جزئيًا بالصراع. وإذا ما أعدنا النظر لوهلة قصيرة فى رأى آدم سليجمان عن الثقة فإن ذلك سوف يكون مفيدًا فى هذا السياق. فقد نظر من ناحية إلى الثقة بوصفها مجرد "لاشيء أكثر من كونها أحد حيل المجتمع"، نتجت عبر التحولات الكبرى التى أدت إلى ظهور نمط المجتمع الصناعى والتجارى (seligman 1997: 22): "إن الثقة تدخل إلى مجال العلاقات الاجتماعية عندما تكون توقعات الدور المحددة بدقة غير قائمة" (المرجع السابق: ٢٤- ٢٥). تبدو الثقة هنا كظاهرة حديثة تميز المجتمعات التى تحقق تماسكها عبر صور من التضامن تقوم على علاقات تعاقدية (المرجع السابق: ٣٧). ويبدو أن الذى يسمح بظهور الثقة وفقًا لهذا التعريف فى المجتمع الحديث هى الزيادة المأساوية للأدوار التى تتميز بعدم التحديد والقابلية للنقاش والمفاوضة فى المجتمعات الحديثة (المرجع السابق :٣٩).

ومن ناحية أخرى، فقد ذهب سليجمان إلى القول بأن النموذج النظري الأساسى فى تشكيل الرابطة الاجتماعية والذى أدى إلى ظهور الثقة فى حدود النسق الاجتماعى يتجسد بشكل أفضل من خلال فكرة الاختراق المحورى. وتنطبق هذه الفكرة بشكل خاص على النتاج الأخير لتحولات محورية بعيدة المدى، والتى تمثلت فى الإسلام (انظر المرجع السابق: ٢٧؛ وانظر أيضًا Salvatore 1997)؛ وانظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، ويعتبر الإسلام تراث خطابى قدم آراء سياسية، وقانونية، وفقهية، عملت على تحويل صور

التضامن القبلى إلى شكل من أشكال الأخوة العامة من خلال الاشتراك فـي الإيمان وفى العقيدة. ولقد أشار سليجمان إلى إيرك فوجلين فى إعادة تعريفه للاختراق المحورى كشكل من أشكال إعـادة التـشكيل الـدرامى للرابطـة الاجتماعية من خلال ظهور عقيدة يتم التعبير عنها عبر الخطاب والرمزيـة للأنبياء (Seligman 1997: 27- 28). ولذلك فبعد أن قـرر سـليجمان أهميـة الإيمان المحورى عمل على وضعه فى عالم من التراثات الثابتة فى مقابـل الثقة الحديثة. وهو بذلك يكون قد عاد إلى التعريفـات الأكثـر اسـتاتيكية، ومحافظة، وسلبية للتراث داخل علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية.

ويبدو أن النظرة إلى الاختزال فى موقف سليجمان من "التراث" كانت ضرورية لاستخدام نظريته فى الثقة. لقد نظر إلى التراث بشكل أساسى على أنه يدور حول مفهومى الشرف والهويات الفطرية، بينما كانت نظرة المدخل السوسيولوجي لدراسات الحضارات المحورية (انظر الفصل الأول)، والتـى ظهرت بعد كارل ياسبرز والتى أخذها سليجمان نفسه فـى اعتبـاره، هـذا المدخل يقدم رأيًا معارضًا: فهذه الحضارات هى التـى سـمحت للمجتمـع البشرى أن يعبر مرحلة الهويات القبلية الفطرية القائمة على الـشرف، وأن ينظم العلاقات الاجتماعية والتماسك الاجتماعى. ويمكـن أن يتجـسد ذلـك بوضوح فى التحولات التى حدثت من القيم البطولية للعالم الهيمـورى إلـى الفلسفة الإغريقية، أو من الصورة اليهودية القديمة إلـى التفـسير المـنظم للتوراة، أو من حياة الجاهلية (وهى المرحلة الوثنية قبـل الإسـلام والتـى اتسمت بالجاهلية والفوضى) إلى الإسلام. ولقـد اشـتملت هـذه التراثـات المحورية، حتى بعد ظهورها الأول، ليس فقط على تقنين للقـيم ومـصادر الحقيقة والمحافظة عليها، ولكنها اشتملت أيضًا على إصلاحات وصور مـن

التحول المستمر. دارت فى مدارات بين صور التزمت (الحفاظ على العقيدة) والخروج بعيدًا عنها.

ولقد ظهرت الانطلاقات الأخيرة فى فجر الحداثة من خلال حركة الإصلاح خاصة الكالفينية. أما التحولات اللاحقة للأفكار الكالفينية حول الإنسان والله فقد تجسدت فى التحول إلى مفهوم الثقة التفاعلية، أو النظرية عند لوك، ورواد التنوير الإسكتلندى، وآدم سميث، وجميعها تحولات يجب أن تفهم فى ضوء سلسلة أطول من إعادة ترتيب الرصيد المحورى من الأفكار القائمة على التفكير العملى والتى تعمل بمثابة الملاط للرابطة الاجتماعية. أما الاختراق الحديث، والذى صاحب ظهور الدولة الحديثة وظهور المجتمع التجارى الحديث، هذا الاختراق الحديث هو الذى حول عبء الحفاظ على الرابطة الاجتماعية جنبًا إلى جنب مع أنماطها الاتصالية الرمزية من علاقة ثلاثية تتمحور حول فكرة الله أو من يمثلونه (النصوص والقوانين التى جاء بها الأنبياء وخلفاؤهم، والفقهاء والكهنة المحوريون) إلى حقل جديد من التوتر يربط الفاعل المستقل بشكل مباشر بالدولة التى لا تحتكر فقط القسر ولكنها تحتكر القوة لفرض مظاهر الاتفاق. وقد أعادت وجهة نظر هبرماس صياغة هذا النموذج على نحو مثالى من خلال التأكيد على الفاعلين المستقلين المنخرطين فى خطاب يؤدى بهم إلى الفهم المتبادل وإلى تكوين رأى عام يحجم من قوة الدولة ويضفى الشرعية على الإرادة العامة حيث يتم تسهيل التحول من المجتمع الليبرالى إلى المجتمع الديمقراطى الليبرالى.

ولقد ذكرنا سليجمان بالتأكيد الذى قدمه بنيامين نلسون حول مسئولية الفرد أمام الله "من أجل صالح روحه وصالح أخيه الإنسان" الذى هو صانع الاختراق المحورى الرئيسى (Nelson 1981; Seligman 1997:47). ولقد

تجنبت فى تحليلى التركيز على الجوانب التأويلية للذات كأساس لصور التراث وركزت عوضًا عن ذلك على التحولات فى آليات التوسط أو الاتصال فى علاقة الذات بالآخر على أنها أكثر الموضوعات المحورية تميزًا (انظر الفصل الأول). ولم يهدف التحليل الجينولوجى الذى قدمته إلى الكشف عن محركات القوة الكامنة فى بناء العلاقة الثلاثية المحورية بين الأنا، والآخر، والله، ولكنه ركز على استكشاف صور الاختلاف بين أنماط التوسط أو الاتصال، والتى تضمنت علاقات قوة بالضرورة.

وفى الوقت الذى تتبعنا فيه مسارات التطور للتفكير العام المبنى على أفكار محددة حول علاقة الأنا بالآخر ووسيطها الاتصالى الرمزى، فقد حاولت أن أبنى، من خلال وجهة نظر نقدية،على الإسهام الذى قدمه ماكنتير (انظر المقدمة، والفصلين الأول، والثانى). فقد ركز ماكنتير بشكل مقنع على التماس ليس فقط فى عملية ظهور أشكال التراث المختلفة ولكن فى تجلياتها عبر التاريخ أيضًا، بين عمليات التحول وعمليات الانقطاع. ولقد تميزت وجهة نظره حول التراثات برؤية للتحولات الديناميـة المحورية (MacIntyre1988:360). إن هذا المنحى الدينامى يتطلب تأكيد على التماس التاريخى الذى يشجع النظر إلى عملية بناء العلاقات الاجتماعية التى تتم من خلال التراث وداخله والتى تشترك فى نواة واحدة مشتركة بالرغم من كل الاختلافات. لقد حاول ماكنتير أن يحصن المُنظر الاجتماعى، وذلك عبر منهجه التاريخى البسيط على عكس الهيجلية، ضد ادعاءات المعرفة المطلقة والتى شاهدناها تظهر لدى المفكرين المحدثين، والتى وصلت إلى ذروتها فى منهج الجدل عند هيجل. ولم يكن المنحى الذى قدمه ماكنتير منحى نسبيًا أو منظوريًا (أى جينولوجيا بالمعنى الذى قدمه نيتشه). فقد حاول ماكنتير أن يقف ضد أى إغراء لتحويل الجينولوجيا إلى لعبة تفكيكية، وفى

مقابل ذلك فقد أكد على آلية الاستمرارية الصادقة وغير الصادقة "للمخطط الأخلاقى" Moral scheme (ضبط العلاقات بين الأنا والآخر) داخل صور التراث وبينها وبين بعضها البعض. إن هذه العملية غالبًا ما تصل إلى نقطة تنتج معها عمليات التأمل والمراجعة لسرديات التراث من قبل أصحابه، وتنتج أنماطا استرجاعية للإصلاح والمراجعة كما تنتج أيضًا نظريات عامة للأسس التى يقوم عليها نفس التراث (انظر: Mac Intyre 1984 [1981]:270).

وفى حالة التراث المسيحى اللاتينى والتراث الإسلامى السنى فإننا يمكن أن نلاحظ عمليات أصلاح وتهذيب للتراث، تؤثر أيضًا على مستوى التعريف المتعلق بنمط الفعل المطلوب من جانب ممارسى التراث، وتنمية هذا النمط من الفعل فى أبنية للحياة المدنية والحكم الاجتماعى. إن هذا النمط من التطور يمكن أن يفهم عبر رأى ماكنتير بأن التراث له طابع الحركة. فإذا ما نجحت الحركة، فإنها تجعل قادتها الفاعليين فيها أكثر وعيًا بتوجهها، كما أنها تقنعهم بضرورة أن يكون للحركة تأثير على ممارسيها، وعلى النظم، وذلك من خلال إثارة مطالب ومناقشات مستمرة حول الطريقة المثلى التى تنظم بها عملية تحقيق أهداف التراث، أى الحياة الخيرة، والخير العام، والخلاص (MacIntyre 1988: 329) وعند مرحلة معينة من النضج، يمكن أن ينتج التراث نوعًا من العمل النظري يتكون من إعادة الصياغة التصورية لأنشطته الرئيسية (المرجع السابق: ٣٥٩): إنه فى هذه الحالة يمكن أن يتحرك من السرد إلى ما فوق السرد. ومن الأمثلة الجيدة على هذه الخطوة النظام الإسلامى لتأسيس المعرفة العملية، الذى عرف بأصول الفقه، والذى عمل مؤسسيه على Hk d,qp,h gkh طريقة تطبيق الأفكار الخاصة بالتفكير العملى والتفكير العام بشروط تتجاوز التحديات الخاصة التى تواجه التراث الإسلامى (انظر الفصل الرابع).

ولقد كان ماكنتير واضحًا أيضًا عندما ذهب إلى القول بأن أحد المفاتيح الكاشفة عن نضوج التراث تظهر فى حالة مواجهة أنصاره لخطابات جديدة، مختلفة لا نتوافق معه وتفرض مشكلات لا يمكن التنبؤ بها. ويمكن أن تكون هذه المواجهة مع تراث آخر عدائى، بل إنها ممكن أن تكون أيضًا مواجهة لتكوين جديد من القوة، كما هو الحال فى ظهور الدول الحديثة فى أوروبا الغربية، والمسيحية اللاتينية، أو كما وجدت مؤخرًا فى الموقف الاستعمارى فى منطقة الشرق الأوسط. إن تلك هى اللحظة التى يمكن أن يلاحظ فيها المرء كيف أن مصادر حاسمة للتراث، بما فى ذلك قادته والممارسين فيه، يمكن أن يوضعوا جميعا فى موقف اختبار:

"من الأمور الضرورية لنمو التراث الذى تكون صراعاته على درجة من التعقيد، أو التى تكون طفرات التطور فيه متضمنة لتحولات من نوع النظام الثقافى والاجتماعى إلى نوع آخر أو من لغة إلى أخرى، فمن الأمور الضرورية لنمو هذا التراث القدرة على أن يدرك المرء أن المصادر التصورية غير كافية فى مثل هذا الموقف، أو أن يكون المرء غير قادر على تأخير ما يجب أن يقوله الآخرون لمن يتعرض لهذا التراث بالنقد أو الدحض، ودرجة من الحساسية للتشوهات التى يمكن أن تظهر عند محاولة تبنى بعض التصورات التى توجد فى تراثات أخرى" (Mac Intyre 1988: 327).

ومن الحدود الرئيسية التى تفرض على أى تراث يمر بهذه الخبرة، ووفقًا لما ذهب إليه ماكنتير، تلك التى تحدث عندما يواجه التراث دعوة أساسية للحداثة الليبرالية، بمعنى الافتراض بأن النصوص والخطابات لكل التراثات يجب أن تخضع لعملية ترجمة إلى القاموس الليبرالى للحداثة.

وغالبًا ما يرجع هذا الميل نحو التناسب، إلى الادعاءات الحداثية بالعمومية، "فالإمبريالية" الفكرية الظاهرة أو الضمنية لهذا الادعاءات تعرض بطرق تختلف عن الطرق التى تدافع بها أو تبرر تراثات أخرى عديدة، كالتراث الكاثوليكى أو الإسلامى، دوافعها الإمبريالية. ففى الربع الأخير من الألفية الثانية، أدى هذا التوقع بالقياس العام إلى تحول التراث الليبرالى إلى تراث جديد ناهض، يتلائم مع قوى الاقتصاد الرأسمالى الحديث، وبيروقراطية الدولة الحديثة، ورفاهية الدولة الحديثة: بعبارة أخرى، يتلاءم مع ما أطلق عليه هبرماس "النسق" (النظام). ومن هنا بدأ التراث الليبرالى كما لو كان تراثًا مستقلاً بذاته، ومع ذلك فلم يكن باستطاعته أن يدافع عن احتكاره للنموذج "الأصلى" للحداثة. فبالقدر الذى تشتق به الحداثة من التراث الليبرالى بالقدر الذى يحاول به هذا التراث إثبات أولويته كنمط أصيل للحداثة، ومن ثم فرض معايير التحديث خارج نطاق الغرب، وهو أمر يمكن قياسه فقط فى ضوء طبيعة "نجاح" الحداثة على المستوى العالمى.

ومع ذلك فإن نقطة الضعف فى التراث الليبرالى تكمن فى نقطة قوته الأصلية، وخاصة فى ادعائه بأنه يمثل البناء الطبيعى والمسار التطورى لكل المجتمعات ولكل المجتمع العالمى. ولم يتوقف المراقبون والمنظرون- بما فيهم هبرماس- عن التأكيد على أن المجتمع يتأسس على صور متعددة ومتشظيه للحياة. وبشكل خاص، فإذا كان المجتمع هو "الظرف التاريخى الذى يسلك فيه الأفراد الذين يتحدثون لغة معينة ويستجيبون لتصرفات الآخرين، ويتحدثون، ويسمعون، ويبالغون فى الاستماع" **(Asad 2003: 187)**، إذا كان المجتمع كذلك فإننا يجب أن نقرر، مع ماكنتير، أنه "لا يوجد طريق يمكننا من فهم أى مجتمع، بما فيه مجتمعنا، إلا من خلال رصيد الحكايات الذى يشكل مصادره الدرامية الأولية" **(MacInlyre 1984[1981] :216)**.

إن الطابع التعددى والذاتى (الأنانى) للمجال العام فى المجتمع الحديث، قصد به تواجد تراثات مختلفة ومداخل نظرية مختلفة إلى التفكير العام، وهى تعددية لا يمكن إنكارها. أما عملية تبلور سردية كبرى مسيطرة حول المجال العام بالإشارة إلى تراث بعينه تظل محض إمكانية وليست ضرورة. ففى السياق التعددى الحديث فإن الادعاءات المعيارية الكامنة فى الطريقة التى يؤدى بها المجال العام وظائفه يمكن فقط أن نتحقق عبر ديناميات واسعة، وعبر ثقافية لمناقشة معنى الصالح العام وتحديده وتعريفه، وكذلك المصالح العامة المحددة التى ترتبط به.

ولقد سهل المنحى الذى توخاه ماكنتير، ليس فقط النظر فى عملية تعايش التراثات ، ولكن أيضًا إمكانية الحوار بين هذه التراثات فى عملية تشكل المجالات العامة المتنوعة ثقافيًا. ويتحقق شرط الحوار الناجح للتراث ليس من خلال إخفاء الاختلافات والصراعات الكامنة خلف قيود من الممارسات المتصلبة. لقد نظر ماكنتير إلى أوجه التقابل بين إنكار أصحاب مذهب النسبية (الثقافية) لإمكانية قيام حوار عقلانى بين التراثات المتصارعة) وبين التأكيد الذى يظهر بين أنصار المذهب المدرسى حول عدم إمكانية ادعاء الحقيقة من داخل أى تراث، تأسيسًا على فكرة أن الحقيقة ما هى إلا نية للبحث عنها، وأن النية للبحث عن الحقيقة ما هى إلا نية للبحث عن القوة (MacIntyre 1988:352 ; MacIntyre1990 ;Milbank1997; miner2002). ومن وجهة نظر الدعوة إلى إقامة حوار بين التراثات فإن النزعة النسبية لما بعد الحداثة تبدو كما لو كانت "الصورة المعكوسة" للفهم الذاتى النقدي للتيارات السائدة داخل التنوير، وأيضًا للحدود على "النقد المحايث" للحداثة. وتشترك هذه المداخل جميعًا، النسبية والمدرسية والتنويرية، فى عدم قدرتها على أن تدرك عقلانية التراثات وقدرتها على أن تؤسس للتفكير العام وتحافظ

عليه. لقد لجأ بيرك Burke إلى التراث لتأييد الأيديولوجى والسياسى المناوئ للعقلانية، فى الوقت الذى تشكل فيه التراثات، تاريخيًا وحاضرًا، الأسس الضرورية للتفكير العقلى والتأمل (MacIntyre 1988: 353). إن الرد على النزعات النسبية والمدرسية لا توجد فى أى نظرية للعقلانية تنطلق من تراث بعينة، ولكنه يوجد فى "نظرية تتجسد عبر الممارسات (التراثية) للبحث والتقصى" (المرجع السابق: ٣٥٤). فبعد أن تفرغ من التأسيس الجينولوجى للتراث، يصبح العمل على بلورة نظرية أمرًا ضروريًا.

إن نجاح التراث الليبرالى الأنجلو- أمريكى فى الفترة من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، وقدرته على وضع أسس للمجال العام يجب أن يتم تقييمه بحذر عبر النظر فى الطريقة التى جنى بها ثمارًا من الضعف الداخلى للتراثات السابقة عليه والمعادية له: خاصة من قدرتها المحدودة على تطوير الرؤية الموروثة حول التفكير العملى على أسس من الثورات السياسية والاقتصادية التى أقلقت مضاجع الجمهورية المسيحية من القرن الثالث عشر فصاعدًا. ومن ناحية أخرى، فإنه من التبسيط المُخل أن ننظر إلى المدخل الذى توخاه فيكو على أنه مدخل راديكالى- ووقائى- يتنافس مع الحداثة الليبرالية للتراث الأنجلو- أمريكى (انظر على سبيل المثال Lilla1993). إن مستوى التعقد الذى تتميز به الدراسات الدائرة حول فيكو الآن بواسطة التراث الأنجلو- أمريكى يتم دراسته على أسس واضحة (انظر: Danesi 1995).

الجينولوجيا المعقدة للمجال العام

إذا ما حاولنا ربط المنظور الذى قدمه ماكنتير فى دراسة التراث مع بعض الرؤى الأساسية لفيكو وفوجلين فى فهمنا للعلاقة بين الممارسة

الاجتماعية، والدين، والنظام السياسي الاجتماعى، فإننا نستطيع أن نطبق منهجًا جينولوجيا منقحًا على دراسة ظهور المجال العام. وإننى أفهم هذا المنهج على أنه يختلف عن المنهج النابع من نيتشه وفيكو، وكذلك عن المنحى ما بعد البنائى والمدرسى (انظر أيضًا: Salvatore and Levine 2005). فلم يكن هدفى أن أقيم تفكيكًا ولكن كان محاولة تطوير فهم للحدود الفكرية للنظرية الاجتماعية التى عانت من التحيز الليبرالى للتراث الأنجلو-أمريكى. لقد كان من نتيجة هذا التحيز طمس الحاجة إلى التكامل بين مفهوم المجال العام والمجتمع المدنى - وهى علاقة تم تأكيدها من خلال مناظرات جرت فى التسعينيات- التى كانت بمثابة العلامة التجارية للتراث الأنجلو أمريكى وتجلياته فى أوروبا. وتبدو هذه النتيجة متفقة مع ما ذهب إليه إيزنشتات عندما قال:

"إن المجتمع المدنى يتضمن مجالاً عامًا، ولكن ليس كل مجال عام يتضمن مجتمعًا مدنيًا، مهما كان التنوع السياسى والاقتصادى، وسواء عرف بطريقة تتفق مع الخطاب المعاصر، أو كما تطور فى بدايات أوروبا الحديثة عبر مشاركة مباشرة فى العملية السياسية للأجهزة الاندماجية أو فى تجمعات الأفراد التى تلعب فيها المصالح الفردية دورًا هامًا. ولاشك أننا نتوقع أن مجالاً عامًا سوف يظهر فى كل حضارة لها درجة من التعقيد ومعرفة القراءة، ولكنه لن يكون على غرار المجال العام الذى يعرفه المجتمع المدنى (Eisenstadt 2002: 141).

إن الفكرة المحورية حول الشراكة الإنسانية فى الله واتباع أنماط من الفعل الجمعى والتفكير العام من أجل الصالح العام، هذه الفكرة كانت متجذرة فى فكر أكثر قدمًا من نظريات المجتمع المدنى، بما فيها من دلالات

وتنويعات. ولقد حاولت أن أوضح أن ثمة شريحة أولى من تبلور الفكر العام ظهرت مع التنقيحات العقلية للمنحى المحورى، وبشكل أكثـر تحديـدا مـع ظهور الرؤى السياسية التى ربطناها بخبرة دولة المدينة اليونانيـة (خاصـة أثينا)، والتى جسدتها الفلسفة الكلاسيكية، خاصة محاكمة سقراط، وأفلاطون وأرسطو. وظهرت شريحة ثانية جسدت الخبرة التاريخية والتأمـل عبـرت عنها ظهور الجمهورية الرومانية التى تأسست على فكـرة "الجمهوريـة" أو "الصالح الجمهورى"، وظهور فكرة "الجمهور" أو "العـام"، **public** كمقولـة فكرية تعبر عن المصلحة الجمعية كما تطورت داخل القانون الرومانى.

إن هذا التحديد لما هو "مشترك" على أنه صالح "عام" (خير عام) كان عاملا حاسما فى كل التطورات اللاحقة لأى فكرة حول "المجال العلنـى" أو "العلنية". ففى مقابل كل الافتراضات النابعة من "المنحى غير الجينولـوجى" والتى تفصل بحده بين فكرة "المشترك" **common** (كفكرة تقليدية بالأساس)، وفكرة العام **public** (كفكرة حديثة)؛ أو بين السعى نحو تحقيق الصالح العام بناء على السلطة أو بناء على المنهج الإجرائى، فى مقابل كل ذلك حاولت أن أوضح أن العام فى لحظة تعريفه كما فهم من تفرقة فيكـو بـين الأشـراف والعوام، وما ترتب على ذلك من تحديات، كان يتأسس بالضرورة على مـا هو "مشترك"، على الرغم من أنه يختلف عنه بطرق عديدة، دون أن يتخطاه. إن الحيز العام كمجال للسعى نحو تحقيق المصالح العامة ينتج مـن بلـورة للفكرة المحورية عن المصلحة العليا أو العامة لكل البشرية (والتى تتـراوح بين العيش الخير (الصالح) فى هذا العالم إلى الخلاص فى العـالم الآخـر) والتى يعبر عنها خطاب فقهى قانونى (شرعى). إن هذه الفكرة حول العـام على أنه يتجسد فى نمط من المصلحة أو المصالح نتجت عن عملية واقعية، وسياسية، وقانونية استهدفت وضع حدود علـى الحيـز الخـاص للملكيـة

والعلاقات الشخصية (وبالتالى على القوة الخاصة للعائلة الأبوية)، ومن ثم تأسيس المصالح العامة التى يمكن أن يحصل عليه المواطنون المحرمون من المكانة، والذين ليست لهم ملكية عقارية خاصة (انظر الفصل الخامس).

ومن الواضح أن هذه الفكرة عن المجال العلنى لم تكن محدودة بحدود معينة بحيث يمكن فى ضوئها تعريف الحدود الأخلاقية والقانونية للتفاوض بين المواطنين العاديين، هذا على الرغم من أن هذا كان أحد الأنماط الأساسية للتفاعل الذى يظهر فى الحيز العام. ولم تكن وجهات النظر التقليدية حول المجال العلنى تميل نحو فصل شكلى مبسط بين المجال الخاص والمجال العام، ولكنها كانت جزءا من النظرة العضوية. حول النظام السياسى القانونى، والذى يشتمل على تدرج للمصالح. ومن ثم فقد كان الصالح العام بالمعنى الذى ظهر عند الرومان res publica يشكل صالحًا أو مصلحة مستقلة بذاتها لأنه غير قابل للمفاوضة. ومن ثم فقد نظر إليه العديد من الكتاب الذين ينتمون إلى حضارات مختلفة وفترات تاريخية مختلفة (بدءًا من أفلاطون وأرسطو) على أنه ظرف يتسم بالسعى نحو تحقيق كل المصالح الإنسانية والاجتماعية فى أى مجتمع يأتى بعد المجتمع المحورى.

وفى الوقت الذى كانت تتشكل فيه فكرة المجال العلنى فى الحضارة من عند الإغريق والرومان وربما قبل ذلك، ظهرت فكرة تدرج المصالح بقوة فى كل التراثات الإبراهيمية، والتى تفاعلت بقوة - وتصارعت فى نفس الوقت- مع القيم والمثل السائدة فى العالمين الإغريقى والرومانى. ففى داخل المجليات القوية للتحولات المحورية، تم الربط بين فكرة الفرد كمسئول عن سلوكه تجاه الخالق، ومن ثم تجاه نظرائه (ونظيراته) وبين فكرة الصالح العام والمصالح الاجتماعية المشتقة منها، والتى يجب أن يتم الوصول إليها من خلال طاعة الأوامر المقدسة. وتوجد هنا فكرة عن الذات أو الشخص

تنتج من علاقة ثلاثية تتم فيها التفاعلات والتعاملات بين الذات والآخر من خلال الإيمان المشترك بالله. ويعتبر الإيمان المشترك هنا هو الآلة المحركة للصالح العام. إن الأمر الذى جاء به الإنجيل بأن نحب الآخر كما نحب أنفسنا ، وكذلك الأمر القرآنى الخاص بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تعتبر أمثلة أساسية لهذا النوع من الأوامر. إن الوصايا العشر تفسر العلاقة الودودة بين الأوامر التى ترتبط بما يجب علينا تجاه الله وما يجب أن نفعله لكى نكون عادلين تجاه إخواننا.

ويتمثل "تأثير هبرماس" فى تحويل الاهتمامات الخاصة إلى عملية تدبر عام حول الصالح المشترك عبر فضيلة الفعل الاتصالى وذلك من أجل بناء هوية جمعية، ويمثل هذا التأثير تحول نحو الاهتمام بدرجة تعقد وتنوع هذا التحول طويل المدى، والذى يتجمع فى نهاية المسارات المختلفة للأفكار حول المجال العلنى وتأثيره فى الحياة الاجتماعية هذا إذا غضضنا الطرف عن درجة تشكلها النظامى والتى يترتب عليها تشكل مستويات سياسية عليا من التفاعل وهى لا تدخل فى نطاق اهتمامنا فى هذا العمل. لقد أدرك هبرماس فى مرحلة متأخرة من عمله أهمية تدخل وتوسط التراثات الثقافية الملائمة وهى تشكل ظرفًا لإنتاج الاتفاق العام، ومن ثم إنتاج العدالة والصالح العام. ومع ذلك فإن هذا الطلب (الاستحقاق) من التراث (والذى يختزل عادة إلى الثقافة والعادات) يمر باختبار إثبات جدارته على أنه المصدر الرئيسي فى "الفعل التواصلى"، هذا الاستحقاق يمكن النظر إليه على أنه اختبار للتراث كوسيط لعملية استدماج الإجراءات الخاصة بتحقيق الاتفاق العام من خلال ممارسيه (انظر الفصل الأول).

فمن أجل أن نشرح عملية التحول من العقلانية العملية إلى العقل العام حاول الباحثون (انظر: Apel 1988; Apel and Niquet 2002) تلخيص أشكال

وحدود "الفعل الاتصالى" فى شكل اتصالى مثالى يطلق عليه "أخلاقيات الخطاب" discours ethics، وهو يتكون من "تبادل الآراء والآراء المضادة باعتبارها أفضل إجراء لحل المسائل الأخلاقية العملية (Habermas 1996 447 :[1992])". وبينما أدرك أن قيمة فكرة "الفعل الاتصالي" تكمن فى عدم قابلية الفعل الإنسانى للاختزال إلى أى طريقة أو تكنيك محدد joas 1991 (99 :[1986]، ولذلك فإن تنويعات أشكال الجدل والتفكير العقلى، بما فى ذلك الأشكال التى توصف بأنها مهيمنة فى تراثات دينية، وسياسية، وقانونية محددة، هذه الأشكال يجب أن تحدد وأن تحلل على أنها شيء مختلف عن المدخلات الحياتية البسيطة التى ينتج عنها فعل اتصالى مفرد فى المجتمعات الحديثة. إن هذه الأشكال المختلفة من الجدل والتفكير العقلى يجب التعرف عليها وتقييمها فى تنوعها وتعقدها، وبما يتضمن القدرة على تكوين أشكال اتفاقية للعقل العملى من خلال جهد يتعلق بما هو داخل التراثات نفسها وعبر التفاعل والحوار بين التراثات المختلفة.

ولم ينته تحليلى بتحديد هذه الأشكال المختلفة من التفكير فى أنماط محدده للتفكير العملى. فلم يكن هدفى هو ذلك بقدر ما كان محاولة تقديم وصف عبر ثقافى للمسيرة التى تشكلت بها أنماط التفكير العام وتحولها عبر الزمن، والتى شكلت وجهات نظر حول المجال العلنى الحديث لم تستطع- حتى ولو من أجل النظرية الاجتماعية التى تسعى إلى العمومية - أن تسيطر وتستقر وتتحول إلى معيار واحد. ولقد كان هبرماس نفسه مستعدًا للموافقة على التعددية الثقافية لمضامين التفكير العام، ولكنه أصر على صياغة موحدة "للعقلانية الإجرائية" التى لم تول اهتمامًا كافيًا لتشكيلات الهيمنة وتحولات السلطة فى عملية صناعة التراثات الثقافية (انظر: -Salvatore and Amir Moazami 2002; Salvatore and LeVime 2005).

ومن هنا فإن "الفعل الإتصالى" وما يرتبط به من تفكير إجرائـــي قــد يظهر على أنه مخطط صورى جيد الصياغة لعملية أكثر تعقيدا وأكثر تناقضا من التفاعل بين الأنا والآخر، كنوع من التجريدات الاتصالية ذات الشكلانية العالية التى لا تصل إلا بالكاد إلى عمق المسألة الذاتية التى تتصل "بالقفز إلى مستوى الثقة"، وهى قمة التأثيث الحديث للمجال العام "العلنى" القــائم علـــى المدنية والاتصال، كما حدده سليجمان. فقد ذهب إلى القول بأنا بحاجة إلـــى فكرة مقنعة للثقة التفاعلية من أجل أن نحـــدد معـــالم العقلانيـــة الإجرائيـــة للاتصال، فى الوقت الذى تتحول فيه الثقة تحت وطأة تزايد التعقد فى العالم إلى مبدأ معيارى بعيد عن واقع مظاهر الفهم العملـــى بـــين الفـــاعلين. إن القصور التصورى والهشاشة المعيارية الكامنة فى الثقة يكون لهـــا مـــردود سلبى على الثقة العامة (فى مستواها الواقعى)، طالمـــا أن الثقـــة الفطريـــة الخاصة والثقة العامة المنظمة، يمكن أن يسيرا جنبا إلـــى جنـــب - رغـــم اختلافهما- من وجهه نظر النموذج النظرى، الذى أنتقده للظهور المتـــزامن للمجتمع المدنى والمجال العام.

ففى المرحلة الراهنة لنمو هذا النموذج، فإن المجال العـــام (العلنـــى) يمكن أن يظهر على أنه يعانى على نحو متزايد من العقم، ســـواء كمجـــال لظهور "الاستقامة السياسية"، التى تعنى تقليل التصرفات غير المدروسة (غير المنضبطة) للأفراد والجماعات، أو فى شكل طريق للتواصل العـــام المبنـــى على استراتيجية، أو حتى عبر التنظـــيم القـــانونى المبـــالغ فيـــه للتفاعـــل الاجتماعى. إن موجة الاهتمام بالمجتمع المدنى والمجـــال العـــام والجـــدال حولهما والذى ظهر فى حقبة التسعينيات جاء كنتيجة لتعويض أوجه القصور هذه. ومع ذلك، فإن التحولات الجارية فى المجالين الاقتصادى والـــسياسى، والتى أدت إلى ظهور الفكرة الحديثة حول المدنية جعلت من الصعب التغلب

على مشكلة (Seligman 1997: 154-57) كامنة فـــى أنثروبولوجيـــا التـــراث الليبرالى الأنجلو – أمريكى. وبالرغم من أن سليجمان كـــان ملتزمـــا بهـــذا التراث إلا أنه قال بأن "فكرة الفرد كفكرة تقوم على عدم الـــشرطية.. وهـــو مبدأ يفرط فى شدته، هذه الفكرة هى فكرة تحمل كثيرا من الأثقال" (المرجع السبق ١٧٢). فطالما أثقل البعد التفاعلى والثنائي فى علاقة الأنـــا بـــالآخر، طالما أثقلت بتوقعات كثيرة، يكون من الصعب الحفاظ على توازنهـــا عبـــر التواصل دون أن نضحى بالنموذج النظرى.

لقد حاولت فى هذا العمل أن أحدد معالم جينولوجيا للمجال العام دون أن اقترح نظرية بديلة تتلاءم مع نفس مستوى التحليـــل. إن المهمـــة التـــى حاولت تحقيقها هى أن أدخل على شكل جينولوجى مفهوم "التفكيـــر العـــام" كمحدد سوسيولوجى ممكن للتعرف على نطاق ممارسة التفكير، ومـــن ثـــم كمنهج للفعل التدبرى الجمعى الذى لا يحده مجال بعينه. ولقد كانت الفرضية التى انطلق منها بحثى هى أن تصور المجال العام على أنه مجال حر (غير مقيد) سوف يحرره من علاقة الاستقطاب الموازية مع المجال الخاص، وفى ضوء هذا الافتراض يمكن أن ندرك فى المجال العلنى (العام) البعد الأخلاقى وأحيانا السياسى لأشكال من النظم أو الخبرة تتدرج على متصل (Weintraub 1997: 37)، أو على الأقل لمشهد يتراوح بين القمة والقاع – بين الأسرة (فى البيت) والمسرح (فى الميدان العام)– والذى لا ينتج عنه استقطاب حاد بـــين المجالات. وفى الطرف الآخر من المشهد فإننا لا نرى مجالاً خاصًا تتـــشكل فيه المصالح الشخصية والعواطف، ولكننا نجد ممارسات يومية تتشكل عبر عمليات تعلم داخل سلسلة من المواقف الاجتماعية العادية (ليس فقـــط فـــى الأسرة الصغيرة البرجوازية فى المجتمع الحديث) والذى يؤدى إلى تكـــوين الاستعدادات التى توجه التدبر العام على المستوى الجمعى.

وفى داخل هذا المشهد، فإن نمو عملية التدبر (المفاوضة) تكون لهـا أهمية خاصة فى شكل استعداد للتفكيـر العملـى phronesis (وهـى فكـرة إغريقية) أو التدبر العملى prudentia (وهى الفكـرة اللاتينيـة المنـاظرة)، وتعنى القدرة التمييزية على إيجاد واستخدام الوسائل المناسبة لتحقيق مصالح محددة. ومن ناحية أخرى، فإن ترتيب المصالح يعتمد على قـدرة التـرابط الذاتى العميق، الذى يؤدى إلى تحديد مفهوم العدالة، والتى يتم اشتقاقها مـن ممارسة الأحكام، أولا فى مواقف عالم الحيـاة (لـيس بالـضرورة العـالم الخاص)، ثم ثانيًا داخل النطاقات العامة للمناقشة والاتفاق. إن الحكم القـائم على التفكير العملى والفهم التفاعلى للعدالة هما العمودان الرئيسيان للمـشهد التفاعلى الخبروى الذى شاع فى العديد من التجسيدات التراثية لمفهوم المجال العلنى (العام)، ولم يقتصر الأمر على التراثات الدينية التوحيديـة فحـسب (MaIntyre 1988: 183- 208). إن عملية دمج العقلانيـة العمليـة بالممارسـة التـفاعليـة للحكـم هـى التى تعقد إنتاج ما أطلق عليه "العدالة الترابطية" أو ببساطة "الترابط الجمعى".

ويمكن للمرء أن يعترض على هذا الرأى بالقول بأن مثل هذا المنحى الذى يركز على العدالة الترابطية يقودنا إلى مستوى حكم الدولة الـذى أكـد عليه بعض المنظرين السياسيون الواقعيون من أمثال ميكيافللى، وهـوبز والـذى خضع لدراسة أكثر تفصيلا من خلال مفكرين من أمثال هيجل، ومـاركس، وجرامشى وفيبر، وفوكو وأمثالهم. إن مفهوم الحكم هنا يؤثر علـى إعـادة تعريف مفهوم "المواطنة" التى لـم تعـد الآن تـستوعب داخـل القـاموس الجمهورى "اليونانى الرومانى" المطلق- هذا إذا غضضنا الطرف عن حدود الخطاب النبوى - وذلك بسبب التعارض بين هذا القاموس وبين المستجدات والتحولات التى طرأت على شكل التنظيم الرأسمالى الموجه نحـو الـربح.

وبعبارة أخرى، وتماشيا مع افتراضنا السابق الذى يحاول أن ينظر إلى المسارات التى ظهرت - قبل أو خارج - ظهور وتبلور التراث الليبرالى الأنجلو- أمريكى ومداراته الأوروبية، تماشيا مع هذا الافتراض يمكن لهذا العمل أن ينتقد لأنه لم يستطع إلا أن يضع مخططا عريضا لعملية التوسع فى العقلانية من المستوى الضيق (الأسرى) إلى المستوى العام. فيمكن أن نتهم بإغفال المستجدات الأساسية "للمجال العام"، والتى ارتبطت بالجدل الحديث والجدل البروتستانتى وما بعد البروتستنتى، والذى دار حول الداخل والخارج أو الخاص والعام المعلن والذى أدى إلى تزايد الاتجاه نحو تأسيس الدولة الديمقراطية.

نحو إعادة صياغة مداخل بديلة للمجال العام

ومع ذلك فإننا يمكن أن ننظر إلى المسألة من زاويتين الأولى: أن المسارات البديلة التى لها جذور تاريخية عميقة وجذور جينولوجية أكثر تعقيدًا من تلك التى شكلت التراث الأنجلو - أمريكى، هذه المسارات قد نتجت عن سلسلة من القفزات، مثل القفزات التى أطلق عليها فوجلين "قفزات وجودية" أو "قفزات إيمانية"، وهى القفزات التى سبقت وشكلت شرطًا لظهور ما أطلق عليه سليجمان بشكل قياسى وليس بشكل معضلة، "قفزة الثقة"، التى أسست للأفكار الحديثة حول المجال الخاص والمجال العام. والثانية: فإن العلاقات المتبادلة بين التفكير العملى وبين العدالة، وبصرف النظر عن كونها شكلاً أساسيًا للمعارضة والثورة فى العالم الحديث الذى تسوده القيم الليبرالية، هذه العلاقات بين التفكير العملى والعدالة كانت عنصرًا بنائيًا اعتمدت عليه الدولة الحديثة والاقتصاد الرأسمالى اعتمادًا كبيرًا (Sandel 1984: 91)، حتى وإن كانت هذه العلاقات غير ظاهرة طالما أنها تكمن فى الأبنية الصغيرة

للقوة والعلاقات الاجتماعية غير الخاضعة للمأسسة المنظورة، فربما لا تكون البيروقراطيات الحديثة العقلانية (سواء كانت على درجة من الكفاءة أو عدم الكفاءة بمعايير فيبر) قادرة على إنجاز مهامها فى إدارة السكان، إذا ما كـــان عدد كاف من أعضائها لا يمارسون، فى حياتهم اليوميـــة، التـــدبر الفكـــرى العملى: هذا على الرغم من أن هذا النوع من الحكم يعد غريبًا على المنطق البيروقراطى الذى يقوم على التفكير العقلى الصورى (أو الشكل الرســـمى) وما يرتبط به من أيديولوجية للحكم (Jonsen and Toulmin 1988).

والحق أن هذه وجهة النظر هذه كانت منذ بدايتها أحد الأسلحة الرئيسية فى ترسانة من يسموا أنفسهم بأصحاب النزعة الشعوبية (Sandel 1984). ومع ذلك فإن ماكنتير، الذى رفض بشدة أن يصنف عمله داخل هذا التيار، قد انتقد أصحابه لأنهم لم يستطيعوا أن يذهبوا إلى أبعد مما يدل مدخلهم التشخيـــصى الضعيف لينظروا فى بعض أوجه القصور فى النزعة الليبرالية (خاصة مـــا وصمت به من الإسراف فى "النزعة الفردية")، التى يرددون نفس فرضياتها: خاصة مفهوم "الحس الأخلاقى" الذى اعتبروه المـــدخل الرئيـــسى للمجتمـــع المدنى (MacIntyre 1998 [1997]: 224). لقد ذهب ماكنتير بحق إلى القول بأن "القيم التى دعا إليها أنصار المذهب الشعبوى يمكن أن توجـــد أيـــضًا فـــى مجموعة القيم التى تتأسس عليها الدولة وهى قيم كانت موجودة من وقت لم يكن فيه اسم يسمى "النزعة الشعبوية" Communitarianism (المرجع السابق: ٢٤٥). وبهذا المعنى فإن هذه النزعة الشعبوية تعد الملاذ الأخيـــر للتـــراث الأنجلو – أمريكى وليس مصدرًا لتحديه.

لقد أوضح ماكنتير أنه فى التحليل الأخير فإن هناك فجوة كبيرة بـــين المدى الذى تستطيع فيه مؤسسات الدولة أن تعتمد على أفكـــار وممارســـات تتصل بالصالح العام من أجل استمرارها من ناحيـــة، وأهـــداف الحركـــات

الاجتماعية على اعتبار أنها تجسد الحاجات المحلية للناس من ناحية أخرى. وتلك حركات تتحدى ترتيبات القوة البيروقراطية بشكل دائم، طالما أن الأخيرة لا تملك - مثل الحركات الاجتماعية - قدرة منظمة على معرفة تضاريس الحاجات عن طريق بحث مستمر يقوم على المشاركة والتدبر العقلانى، وطالما أنها لا تملك تحديات جدالية مفتوحة، وتعلم جمعى (LeVine and Salvatore 2005). ويساعد أخذ هذا البعد فى الاعتبار فى فهم عملية شرعية السلطة العامة فى مقابل الفعل التشاركى القادم من أسفل:

> حيث يمكن لأفراد آخرين خارج أولئك الذين يشغلون أماكن القيادة أن يأخذوا بزمام الأمور دون أن يكون ذلك دليلاً على القهر. إن ما يوصف بالقهر هو أى شكل من أشكال العلاقة الاجتماعية ينكر على أولئك الذين يشاركون فيه إمكانية التعلم من بعضهم البعض حول طبيعة الصالح العام الذى يمكن أن يتحول إلى فعل تحويلى اجتماعى (MacIntyre 1998 [1997]: 250).

إننا هنا (فى هذه الصياغة) لسنا بصدد "عالم حياة" يقابل "النسق" كما يظهر من تفسير هبرماس، ولكننا بصدد علاقتين سببيتين مختلفتين، أحدهما وظيفية، والأخرى عملية، أو حتى بصدد شكلين من الإرادة والأفكار حول الحرية، كما هو الحال فى النموذج التصورى فرديناند تونيز F. Tönnies عن "المجتمع الصغير" Gemeinschaft فى مقابل "المجتمع الكبير" Gesellschaft (الجماعة والمجتمع) (Tonnies 2001 [1887]). وبذلك فإن أى تنميط ثنائى يطمس الديناميات الأكثر ثراء التى لا تؤثر فقط فى كل أشكال التراث ولكنها أيضًا توجد على نحو دينامى فى منطق الفعل والتفاعل فى المجتمعات الحديثة. ومع الوعى بأوجه القصور هذه الكامنة فى النظرية الاجتماعية، فيجب على المرء أن يعترف بأن هبرماس قد حاول - مستحدثًا أيضًا وبشكل

انتقائى التراث البراجماتى - أن يحدد معالم النطاق العام العلنى عبر تحليلــه "للإمكانية العقلانية الكامنة فى الممارسات الاتصالية فى الحياة اليومية"، وذلك من أجل حل "التوتر للتعارض المجرد بين المعيار والواقع" (Habermas 1996 [1992]: 442) ورغم ذلك فقد بالغت نظرية الفعل الاتصالى فى التركيز علــى عقلنة الفضائل التى تشكل الإجماع العام والتى تحدد معالم الاتصال وأهملت بدرجة أكبر نظريته عن النطاق العام العلنى (والتى تتميز بأنها اشتملت على تحليل تاريخى لتشكل المفهوم، وإن كان قد مال إلى النزعــة المثاليــة) أى مسار بديل للتفكير العام. وهنا نكون أمام مسألة غير محلولة بل مطموسة من خلال المركزية المفرطة لفكرة "الاتصال". ولقد بدا هذا المفهوم للوهلة الأولى على أنه مفهوم محايد من الناحية السوسيولوجية، ولكنه ظل على عناد مــع فكرة الممارسة التى كانت - كما أوضح مــاكنتير - فكــرة مركزيــة فــى التراثات البديلة حول العقل العام (انظر الفصل الثانى).

ومن ثم فإن المجال العام لا يمكن أن يأخذ شكله من تراث واحد، حتى وإن كان تراثًا عالميًا، إن فكرة المجال العام يمكن أن تكتسب اتساقًا نظريًــا ولياقة تصورية - ومن ثم القدرة على توجيه البحوث الإمبيريقية - إذا مــا أعيدت صياغتها بالاعتماد على المصادر التصورية لتراثات خطابية بعضها متداخلة وبعضها متصارعة فى آن واحد. ولكن من المشروع أيضًا أن نثير بعض الشكوك حول ما إذا كانت إعادة القراءة النظرية المستقلة وعبر الثقافية يمكن أن تحصن مفهوم المجال العام. إن فكرة المجال العام - حتى بالطريقة التى طرحها هبرماس بعد أن محص نظريته عن المجال العام بنظرية أعــم عن الفعل الاتصالى - هى فكرة بها الكثير من المغالاة السوسيولوجية عنــد تطبيقها ليس فقط فى العالم غير الغربى ولكن فى أجزاء كثيرة منــه. إنهــا

لا تستطيع أن تستغرق كل الأفعال المتصلة بالصالح العام كما تظهر عند حركات اجتماعية عديدة (بما فيها الحركات الدينية الاجتماعية).

إن مقدمات نظرية الفعل الاتصالى والتدبرى ووعودها لا توصلنا إلى هذا النوع من "المجال". فليس كافيًا أن نسمح لصوت الشخص العادى من عامة الشعب، أو التجمعات البديلة أو المناوئة أن تعبر عن نفسها - كما ذهب هبرماس - "بشكل دورى فى صورة ثورة عنيفة تطرح مشروعًا مختلفاً عن مشروع العالم المتدرج للسيطرة بما فيه من تدابير رسمية لتنظم عالم الحياة اليومى" (Habermas 1996 [1992]: 427). وفى نفس اللحظة التى يتبلور فيها الصالح العام (المصلحة العامة) بمفهوم هبرماس حول العام العلنى، فإنه يشتمل على حركة لإيقاظ عمل النزعة التعددية الكامنة فى التفكير العام، بكل ما تملكه من آليات وأشكال للحوار محافظة على نفسها عبر تحولات السلطة وصور التنافس السياسى فيها. فطالما أن نماذج وأساليب النقاش تبنى على إجراءات متفق عليها، وأن تكن متصارعة، فإنها لا يمكن أن تنحصر داخل شكل واحد من أشكال العقلانية الإجرائية. فمما لا شك فيه أن الرمز العميق لمفهوم "المجال"، وفكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع، جنبًا إلى جنب مع الطابع الوجودى لثنائية العام والخاص والتى تجاوزت حتى الآن الوظيفة الديناميية المرنة التى وسمتها فى القانون الرومانى، كل هذه الأبعاد يجب التعامل معها تعاملاً نقديًا من أى نظرية بديلة للنطاق العام العلنى.

والحق أننا لا يمكن أن نتجنب من الناحية السوسيولوجية فى سياق المجتمعات الحديثة التى تحتاج إلى أن توازن بين التباين الوظيفى والاتصال العالى الكفاءة، لا يمكن أن نتجنب في هذا السياق قدرًا من الانفجار (أو التفكك) فى مستوى تعقيد وتنوع العقل العام، ليدخل فى نطاق نظرة وظيفية للمجال العام تتميز بدرجة من شكلانية آليات النقاش والاستجابة. ولقد

أهمل هذا البعد أيضًا فى الصورة التى رسمها هبرماس لما أسماه "فقدان النطاق العام العلنى" لأفراد البرجوازية المتنورين، وهو مفهوم يشير إلى "عمليات اتصالية تتم فى نطاق تنظيم ذاتى عبر قنوات أفقية وحصرية ومعتمدة على الخطاب وهى مدعمة بمؤسسات ضعيفة"، وتلك سمة لا تتلائم مع ديمقراطيات الرفاهية الجماهيرية (المرجع السابق: ٤٣٧).

ومن ثم فليس الطابع المؤسسى المفرط والطابع البيروقراطى المفرط للنطاق العام العلنى فى سياق دولة الرفاهية، هو الذى يحدد علاقته بالعقلانية العملية فى صياغة هبرماس. فالمشكلة تكمن أساسًا فى تحويل النطاق العلنى إلى نموذج معيارى، يقوم على أخلاقيات الذات الحديثة المستنيرة، حيث تشكل الأخلاق "المكنونة" داخل الذات الأساس الضرورى "للنطاق العلنى". إن هذا النموذج الذى يتمحور حول الذات يطمس الطابع العلائقى للرابطة الاجتماعية، التى أضعها فى قلب البناء النظرى لجينولوجيا (المجال العام) كما قدمت فى هذا العمل. إن وجهة النظر السائدة حول القسر القانونى "للعقلية الداخلية" للذات تتجذر فى فكرة "الابتعاد عن السياسة" Irrelation to Politics التى لم يقبلها كوسليك Koselleck، قبل فترة وجيزة من ظهور كتاب هبرماس عن المجال العام، وهى تشكل عاملاً كامنًا ورثته المجتمعات الحديثة من دراما التنوير التى طبقت العقل المطلق على السلطة المطلقة (Koselleck 1988 [1959]).

خلاصة القول، أن جينولوجيا المجال العام بدءًا من التراثات المحورية لا تنكر إمكانية تأسس نظرية، أو سردية كبرى، للمجال العام. ولكنها أوضحت أن النظرية القائمة بحاجة إلى مراجعة عميقة، كما أوضحت أيضًا أن المداخل النظرية المتنافسة التى تبنى على خبرات تاريخية مغايرة لتلك التى نبعت من النماذج المسيطرة النابعة من الحداثة فى غرب أوروبا وشمالها،

يجب أن نسعى إلى بناء سرديات كبرى هى الأخرى، وأن تتنافس مع سردية كبرى تقوم على مراجعة هبرماس. فثمة نظرية بديلة أوروبية وإسلامية تبزغ حتى داخل الغرب نفسه (وهى نظرية تبنى أيضا على التحدى الذى يواجهه مشاركة السكان المنحدرين من أصول إسلامية فى الحياة العامة الأوروبية). وكلاهما يملك إمكانية تطوير مدى نظرى عام، لا يقتصر على منطقة محددة أو حضارة محددة، ولكنه يمتد إلى الغرب وبقية العالم (Salvatore 2006). ولقد حاولت الجينولوجيا التى أسس لها هذا العمل، وبعيدًا عن اتخاذ موقف معادٍ للنظرية، حاولت أن تضع معالم إمكانية بل وضرورة قيام نظريات متداخلة ومتصارعة ومتحاورة حول المجال العام.

الهوامـــش

جذور مفهوم المجال العام

(١) ومع ذلك فإن إدماج وجهة نظر ما بعد بروتستانتية حول الدين كمصدر داخلى للأخـــلاق فـــى نمـــوذج هبرماس سوف لا يحطمه بقدر ما يقويه. فسوف يخفف ذلك من مظاهر الجدل الكامن فـــى النمـــوذج بين النطاق الداخلى الخاص والنطاق المعلن العام. لقد عالج هبرماس الدين بشكل متكرر فى أعمالـــه الأخيرة (١٩٩٧)، هذا إذا غضضنا الطرف عن حواره مع جوزيف راتزنجر (Habermas and Ratzinger 2004). كما كان الدين أحد اهتماماته فى الخطبة التى ألقاها فى أثناء تـسلمه لجـــائزة السلام من الهيئة الألمانية للكتاب فى أكتوبر ٢٠٠١م. حقيقة أن هذا الاهتمـــام قـــد ظهـــر بعـــد ١١ سبتمبر. ولكن اهتمام علماء الاجتماع الدينى وحتى علماء الثيولوجيا بنظريته يرجع إلـــى مناظراتـــه حول نظرية الفعل الاتصالى، انظـــر: (Arens 1989; 1998; Browning and Schlüsser Fiorenza 1992; Mendieta 2000). ومن الأهمية بمكان أن ندرس كيف تحولت فكرة الدين من داخل التراث الأنجلو – أمريكى وبعض أشكال الفكر التنويرى إلى أداة لتحديد صور الجدل بـــين الداخل والخارج فى إطار التحولات السياسية والاجتماعية الاقتصادية الأساسية (انظـــر علـــى وجـــه الخصوص الفصلين الأول والسادس).

(٢) يمكن للمرء أن يفترض أن حركة ١٩٦٨م السياسية الاجتماعية قد ساهمت فى تفسير اهتمام هبرمـــاس بفيكو وتقوية الأسباب التى جعلته يهاجم هرمنيوطيقا جادامر على أنها المعقل الأخيـــر للـــدفاع عـــن سلطة التراث، ومن الملاحظ أيضا أن هبرماس قد انشغل بفيكو أثناء الفترة التى تأثر فيها بماركس.

الفصل الأول: الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث

(١) ليس هنا مكان الانخراط فى هذا النوع من الجينولوجيا. التى تذهب أبعد مما يذهب المنظرون الأمريكيون وتمتدح الفلاسفة الاجتماعيين الألمان من القرنين التاسع عشر والعشرين (بما فى ذلك هيجل وكاسيرر). ويعد هذا سببًا إضافيًا لقولنا بأنه ثمة إمكانية للخطأ إذا ربطنا بين هذا النوع من المداخل النظرية وبين النزعة الشعبوية. ويمكن النظر على وجه الخصوص فى حالة روبرت بيلاه R. Bellah ليس فقط بسبب مركزية فكره فى مساعى علم الاجتماع الأمريكى لمعالجة نظرية التحديث، ولكن أيضًا بسبب اعتماده المبكر (متوازيًا وربما متجاورًا مع ايزنشتات Eisenstadt) على مفهوم كارل ياسبرز عن العصر المحورى (Bellah 1964) ولمعرفة تأثيره كعالم اجتماع دينى وكمفكر (انظر أيضًا: (Alexander and Sherwood 2002).

(٢) ثمة احتراز وتجاوز فى استخدام مفهومى الأهداف telos والتفكير العملى Phronesis فى هذا العمل. إن علاقة النظرية الاجتماعية المعاصرة بهذين المفهومين الكلاسيكيين هى علاقة غامضة، فبينما تتجه النظرية الاجتماعية فى طموحها العام إلى التقليل من استخدامهما أو تستخدمهما على نحو مطلق (تمثل نظرية هبرماس حول الفعل الاتصالى نموذجًا جيدًا)، إلا أنهما يظهران بشكل ملح، لا بوصفهما من المفاهيم. بل بوصفهما يجسدان الحاجة إلى إعادة بناء النظرية الاجتماعية على أسس جديدة. فعلى سبيل المثال، شكل أحد المفهومين اسما لمجلة علم اجتماع تقدمى هى مجلة (Telos) وكان المفهوم الثانى (Phronesis) هو اسم لسلسلة كتب ظهرت على نحو مواز. وطالما كان هدفى من القسم الأول من هذا الكتاب (الفصل الأول والثانى) مقصورًا على إعادة بناء فكرة سوسيولوجية مقبول حول التراث، فقد كانت الإشارة إلى هذين المفهومين مفيدة، حيث كانا جزءا لا يتجزأ (بل آلية محركة) لفكرة التراث نفسها كفكرة تاريخية متمركزة فى المنطقة الحضارية الأوروبية المتوسطية. وليس هناك حاجة أن نبالغ أو نقلل من هاتين الفكرتين. فطالما أن الهدف النهائى لهذا العمل هو تشييد جينولوجيا للمجال العام (انظر الفصلين الخامس والسادس) بالاعتماد على تحليل التراثات كميادين للتفكير العام (الفصلين الثالث والرابع)، فإن مهمة توطين مفهومى التفكير العملى والغايات (الكلاسيكيين) فى تكوين مفهوم الفعل والفعل التواصلى يعد شيئًا أساسيًا لهذه الجينولوجيا.

(٣) إن تمحيص فكرة التراث كأداة لبناء جينولوجيا للمجال العام، وتطبيق المدخل الجينولوجي على تحليل تراثات بعينها يجب أن يتم بالتوازي. ولقد كنت انتقل بين هذين الأسلوبين لأسباب تتعلق بالعرض، مع إعطاء أولوية للتراث.

(٤) طبق بورديو، على عكس وجهة النظر هذه، أفكاره الرئيسية حول الحقل، والمصلحة، ورأس المال على "الحقل الديني" (Bourdieu 1971)، في الوقت الذي تعامل فيه مع كل أنواع المصالح، على أنها تتشابه من حيث الشكل في توجهها الأساسي للحصول على الثروة أو حتى القوة (Calhoun 1993: 71).

الفصل الثانى: تجسير الخيال، والممارسة والخطاب

(١) سوف يتضح ماذا نقصد بكلمة "شعرى" Poetic فى الفصل الخامس عند مناقشة نظرية فيكو.

(٢) لقد تأثرت فكرة ماكنتير عن الممارسة الاجتماعية بآراء فيتجنشتين (Knight 1998: 10). إن اقتراب مفهوم ماكنتير حول التراث من مفهوم فيتجنشتين حول "شكل الحياة" قد اعترف به ماكنتير نفسه (MacIntyre 1988: 391)، وتم تمحيصه من خلال كتاب آخرين بنفس الطريقة (انظر: Shotter 1996).

(٣) اقتبس جواس (114 :[1986] 1991) هذه الفقرة أيضًا.

(٤) أوضحت وجهة نظر ماكنتير توافقًا مع المدخل الذى توخاه هبرماس خاصة فى أعماله الأخيرة (Habermas 1996 [1992]).

(٥) "إن جانبًا كبيرًا من الفعل الإنسانى يحدث كلما كان الفاعل قادرًا على الفهم وأن يدرك ذاته على أنها جزء من "النحن" (Taylor 1999: 36).

(٦) يبدو أنه لم يوجد حوار متبادل، أو حتى قراءة متبادلة، بين هبرماس وإلياس Elias هذا على الرغم من الحقيقة التى مفادها أنهما تعاملا، فى جزء كبير من أعمالهما، مع نفس الظاهرة، أعنى عملية تباين الثقافة البرجوازية فى فرنسا وألمانيا فى القرن الثامن عشر.

الفصل الثالث: التفكير العام للفرد العادى

(١) بالاتساق مع المدخل الجينولوجي الذي اتخذته في هذا العمل، فإنني أحلل النهضة المحورية وفكر ممثليها الكبار (خاصة الأكويني فيما يتصل بالفكر اللاتيني المسيحي والشاطبي فيما يتصل بالفكر الإسلامي السني: انظر الفصل الرابع) عبر عيون التأويل الذي قدمه نقاد نفس هذه التراث من مفكري القرن العشرين: الأسدابر ماكنتير وايرك فوجيلين فيما يتصل بالذات الكاثولوكى، وفازلور رحمان f. Rahman وخالد ماسود k. Masud فى التراث الإسلامى (انظر الفصل الرابع). وبالاختلاف عن المفكرين المحدثين الذين تم الحديث عنهم في الفصلين الخامس والسادس، فإنني هنا أشير بشكل مباشر إلى فكر الإكويني والشاطبي وإركز على إعادة القراءة النقدية التي تكشف عن الطريقة التي فهم بها الدارسون المعاصرون هذا التراث وكيف أعادوا استحضارة وتمثله.

(٢) لقد أكد منظرون اجتماعيون عديدون (انظر على سبيل المثال: Chirot 1985; Mann 1986; santoro2003 [1999]) على أهمية هذه المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى خاصة التحولات التي ظهرت في القرن الثالث عشر والتي ارتبطت بالحركات الدينية الجديدة والطوائف الرهبانية وما تركته من أثر على مسارات التحول في أوروبا. لقد كانت مجليات النيضة المحورية في أواخر العصور الوسطى جزءا لا يتجزأ من حركة عالمية أوسع، حاولت أن توفق بين التحديات والتي تبلورت عبر المواجهة مع سكان بدو لم يتأثروا بتراث محوري (انظر: Pollock 1998; Wittrock 2001; Rahimi2006. لقد كان تحليل هذه التحولات ينطلق من - ويحاول إعادة تفسير - تأويل فيبر لظهور المسار الأوروبي الخاص بالحداثة على أنها خليط من ثورات إقطاعية وبابوية وحضرية وخاصة ظهور الجامعة الأوروبية (Nelson 1981; Arjomand 1999). إن فشل فيبر في تقديم تحليل شامل لكل من الكاثولكية والإسلام في العصور الوسطى كتراثين خطابيين لهما مجليات نظامية معقدة Walker Bynum 1987; Friedrich Silber 1995; Salvatone 1996; Schluchter 1987. إن هذا الفشل قد نتج عنه إفراط في التأكيد السوسيولوجي على الإصلاح البروتستانتي على أنه العامل الحاسم في التحولات ما بعد المحورية، والذي أثر على ظهور الحداثة.

(٣) ومع ذلك، فإننا لا يمكن أن ننكر إمكانية حدوث توترات كامنة. وكما أشار ماكنتير فإن صياغات الأكويني تتفق بشكل خاص مع التأملات حول أشكال الحياة الاجتماعية الاقتصادية التي يمكن أن تكون بديلة للمجتمع المدني التجاري الذي كان يجب أن يظهر في المرحلة الناضجة للرأسمالية (انظر

الفصل السادس)، ومن ثم فقد كان لها علاقة بإمكانية وجود "طريق لم يتخــذه" "Road no taken" ماركس في كتابه "أطروحات حول فيورباخ" (انظر الفصل الأول ,MacIntyre 1994).

(٤) ذهب ماكنتير، وهو يتحدث من خلال منظور أصيل لدرس التراث الكاثوليكي، إن أهم إسهام في تــراث الأكويني لا نجد له صدى في أعمــال علمــاء اللاهــوت التومــاويين القــدماء مــنهم والمحــدثين (MacIntyre 1990) . فالقول بأن كهنة الدومينكان قد زرعوا بذورا للفكرة الحديثة حول المجــال العام، هذا القول يعد من ثم مجال اهتمام بحثي أوسع من جانب النظرية الاجتماعية النقدية (Finnis 1998; Milbank and Pickstock 2001) وبصرف النظر عن اهتمام الإتجاه الــذي يعــرف الأن بالتوماوية الجديدة بهذا البعد، فأن هذا البعد في أعمال الأكويني يمكن أن يعتبر بعدًا حاسمًا فــي وضع أساس لمدخل بديل للمفاهيم المتصلة بالنزعة الجمهورية الشعوبية والنزعة الفردية الليبرالية في فهم الرابطة الاجتماعية والتفكير العام. كما لم ينظر إلى تراث الأكــويني أبــدًا علــى أنــه التــراث الحصري للكنيسة الكاثولويكية. وربما يكون قد ترك أثرًا على بعض تيارات الطائفية الإسكتلندية فــي القرن السابع عشر، والتــي ظهــرت قبــل ظهــور مــا ســمى بــالتنوير الإســكتلندي. (انظــر: MacIntyre1988، والفصل السادس).

(٥) إن هذه النقطة الجوهرية في نظرية الأكويني سوف يتم تطويرها عند فيكــو بأســلوب أنثروبولــوجي وسوسيولوجي أكثر قوة يتخلص من الإشارات الثيولوجية ويكشف بجلاء وشفافية عن إمكانيتها لتقديم بديل، لنظرية أوروبية في المجال العام (انظر الفصل الخامس والخاتمة).

(٦) للوفاء بمتطلبات التحليل الجينولوجي للمجال العام، فإن استخدام الأكويني لفكرة "التعــدد" Multitude يستحق اهتماما أكبر، وذلك أيضًا بسبب أن هذا المفهوم قد أعيد تقييمه حديثًا عبر المداخل التي تسعى إلى تضمين مفهوم للمجال العام عبر الموقف، الذي يتحدد من خلال الهيمنة الليبرالية بعيــدة المــدى داخل الحداثة، الذي يوجد فيه العلنية دون وجود مجال عام"، أي وجود وظيفة منظمة محرومــة مــن الأسس الخاصه بها فى الفعــل الاتصالي متجــــه علــى نحـــو تــضامنـــــي (Virno 2002 [2001]: 29-32). ولقد عالجنا هذه النقطة في الفصل السادس وفي الخاتمة . ويكفي هنا أن نذكر أنه بينما تسعى بعض الدراسات إلى تمجيد سبينوزا (انظر الفصل الخامس) على أنه المنظر الحــديث لفكرة التعدد، إلا أنها تهمل الإسهام الأساسي للأكويني في نفس المجال (مــع الاســتثناء مــن ذلــك Agamben 1993 [1990]).

الفصل الرابع: المسعى الجمعي لتحقيق الخير العام:

(١) في هذا الفصل سوف أولي اهتماما خاصا لأعمال فازلور رحمان وخالد ماسود باعتبارهما اثنيين من المفسرين المحدثين للتراث الخطابى، أي التراث السني الإسلامي، جنبا إلى جنب مع نظرائهما ماكنتير وايرك فوجلين اللذين أشرت إليهما في الفصل الثالث، عند تحليلي للتراث المسيحي اللاتيني. ولا يجب أن ننظر إلى مدخلهما نظرة سطحية، ولكن يجب النظر إليه كجزء من جنيولوجيا التراث التي كتبوا عنه من الداخل.

(٢) تعتبر كلمة "أرثوذكسي" هنا ترجمة غير دقيقة لكلمة "سنى" وهي صفة من السنة، وهي فكرة، كما يتضح حتى الآن، تشبه فكرة التذمت doxa ولكنها لا تتماثل معهما بشكل كامل، حيث إن كلمة سنة تتضمن عملية أكثر تعقيدًا وأكثر ميلاً إلى الاتفاق لبلورة المذهب.

(٣) ظهر هذا على وجه الخصوص من خلال أعمال سبينوزا، وهو مفكر من يهود السفرديم، وهو وريث التراث النظري الأكثر ثراء في الأندلس، والذي منه فرت عائلته بسبب الاضطهاد المسيحي (انظر الفصل الخامس).

(٤) يعتبر المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد بين المذاهب الأربعة الذي احتفظ – حتى بعد فترة النهضة المحورية – بوظيفة محركة كمصدر للحركات الاجتماعية الدينية التي تقوم على التضامن، جنبًا إلى جنب مع الطرق الصوفية، في الوقت الذي فقدت فيه المذاهب تماسكها كحركات بحلول القرن الثاني عشر الميلادي (Levtzion 2002: 109). ومن هنا فليس من المستغرب أن يكون المُصلح الحنبلي الرائد ابن تيمية – والذي أشارنا إليه أنفا – والذي ساهم مساهمة فعالة في رسم معالم فكرة الشريعة واستقرارها، كان أيضا صوفيا، هذا على الرغم من أنه كان يؤكد على إدانة الممارسات والمذاهب الصوفية التي لا تتفق مع الأصول القرآنية للتقوى، والتي تتجذر في الثقافة الشعبية غير الإسلامية (Makdisi 1974).

(٥) كان هؤلاء من الحكام الذين لم تستقر سلطتهم على أساس من الشريعة الدينية المباشرة على العكس من الخليفة الذي كان من حيث المبدأ – خليفة محمد – كقائد للهيئة السياسية للجماعة الإسلامية.

(٦) قد يكون من الأهمية بمكان، وأن كان هذا الموضوع لا يتعلق بنطاق العمل الحالي، أن نحاول عقد مقارنة فيبرية للمسارات التي سارت فيها عملية التشكل النظامي للأبنية الحضارية للحكم الذاتي أو نقص هذا الحكم أو عدم تواجده (انظر Arjomand 1998; 1999).

(٧) سوف يكون هذا نوعا من التبسيط "لاكتشاف" كُتاب عديدين داخل الحداثة الأوروبية، وهو اكتشاف عارضه فيكو بقوة (انظر الفصل الخامس).

الفصل الخامس: انفجار التراثات وإعادة تعريف الحس المشترك

(١) انظر وجهة نظر مخالفة لوجهة نظر هبرماس حول دور الأسطورة فـي تـشكيل الاتـصال، انظـر (Bertland 2000).

(٢) "أنا انظر إلى كلمة السلطة بمعناه الأولى الذي يتصل بالملكية، وهو المعنى الذي يـستخدم دائمـا فـي القانون الروماني الذي يسمى بالمدونة الاثنى عشرة (أو الجداول الاثنا عشرة). ومن ثم ففي القـانون الروماني المدني ، يطلق على الأفراد الذين لهـم حقـوق الملكيـة، يطلـق عليـه الأوتـوقراط (Vico 1999[1744]: 150).

(٣) وغالبا ما تتوج هذه السلطة بشخصية نظامية محددة تشرف على عملية التبادل وتواجـه القوضـي المحتملة مثلما هو الحال في المفهوم الإغريقي حول الحارس agoranomos أو المفهوم الإسلامي حول المحتسب muhtasib (Crone 1987: 108). وليس من قبيل الصدفة أن نجد أن وظيفـة المحتسب التي هى الحسبة قد تساوت مع الأمر الإسلامي الأساسي بالأمر بالمعروف والنهـي عـن المنكر، وهو أمر أساسي في الشريعة لا يقتصر فقط على عملية البيع والشراء.

(١) قد يبدو مدهشاً أن يشير هتشسون Hutcheson على نحو متعدد إلى نظم جستنيان وهي السلطة الرئيسية في تراث القانون الروماني والتي تم توارثها عبر القرون الوسطى (MacIntyer 1988:282-83).

(٢) لقد كانت وجهة نظر لوك على النحو التالي: كيف يمكن أن تثق في شريك للتعاقد إذا كان من الملحدين ولا يخاف من العقاب الوحيد لعدم الوفاء بالوعود وهو غضب الله؟ وأيضا كيف يمكنك أن تثق في شخص كاثوليكي إذا ما كان يطيع البابا فقط؟

(٣) يحاول عمل سليجمان أيضًا أن يسهل فهم كيف أن تراث المدرسة النظرية التي سيطرت على المسار العام للنظرية الاجتماعية حتى وقت متأخر قد أعاق إعادة اكتشاف المجتمع المدني والمجال العام في حقبة السبعينيات (Seligman1992, 1997; 2000).

REFERENCES

Abaza, Mona, and Georg Stauth. 1988. "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique." International Sociology 3, 4: 343-64.

Agamben, Giorgio. 1993 [1990]. The Coming Community, trans. Michael Hard, Minneapolis: University of Minnesota Press.

----------------. 1998 [1995]. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, trans. Daniel Heller- Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press.

----------------. 2000. Il tempo che resta: Un commento alia Lettera at Romani, Torino: Bollati Boringhieri.

Albiac, Gabriel. 1987. La sinagoga vacia. Un estudo de las fuentes marrams del espinosismo, Madrid: Hiperion.

Alexander, Jeffrey C., and Steven J. Sherwood. 2002. "Mythic Gestures: Robert N. Bellah and Cultural Sociology." In Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self, ed. Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, Berkeley: University of California Press.

Apel, Karl-Otto. 1978 [1963]. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn: Bouvier.

----------------. 1972. "Communication and the Foundations of the Humanities." Acta Sociologica 15, I: 7-26.

----------------. 1988. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonven- tionellen Moral, Frankfurt: Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto, and Marcel Niquet. 2002. Diskursethik undDiskursanthropologie, München: Karl Alber Freiburg.

Aquinas, Thomas. 1981 [1265-1273]. Summa Theologiae, 22 vols., Westminster, MD: Christian Classics.

----------------. 1975 [1259-1265]. Summa Contra Gentiles, 5 vols., Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Arens, Edmund, ed. 1989. Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf: Patmos.

----------------. 1998. "Das religiöse Verständnis der Theorie des kommunikativen Handelns." In Religion als Kommunikation, ed. Hermann Tyrell, Volkhard Krech, and Hubert Knoblauch, Wiirzburg: Ergon, 241-72.

Ariés, Philippe. 1962 [1960]. Centuries of Childhood: A Social History of Family Life, trans. Robert Baldick, New York: Vintage Books.

Arjomand, Said Amir. 1998. "Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era." In Philanthropy in the World's Traditions, ed. Warren F. Ilchman, Stanley N. Katz, and Edward L. Queen II, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 109-32.

Arjomand, Said Amir. 1999. "The Law, Agency and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." Comparative Studies in Society and History 41, 2: 263-93.

Arnason, Johann P. 2001. "Civilizational Patterns and Civilizing Processes." International Sociology 16, 3: 387-405.

-----------------. 2003a. "East and West: From Invidious Dichotomy to Incomplete

Deconstruction." In Handbook of Historical Sociology, ed. Gerard Delanty, Engin Isin, and Margaret Somers, London: Sage, 220-234.

-----------------. 2003b. Civilizations in Dispute. Historical Questions and

-----------------2005. "The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate." In Axial Civilizations and World History, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 19-49.

------. 2006a. "Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam: Theoretical and Comparative Perspectives." in Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives, vol. 7, Yearbook of the Sociology of Islam, ed. Johann P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 23-47.

-----------------. 2oo6b. "The Emergence of Islam as a Case of Cultural Crystallization: Historical and Comparative Reflections." In Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives, vol. 7, Yearbook of the Sociology of Islam, ed. Johann P.

Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 95-122.

Arnason, Johann P., Armando Salvatore, and Georg Stauth. 2006. Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives, vol. 7, Yearbook of the Sociology of Islam. Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction.

Asad, Talal. 1986. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington, DC Georgetown University (Center for Contemporary Arab Studies).

-----------------. 1993. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

-----------------. 1999. "Religion, Nation-State, Secularism." In Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 188-92.

-----------------. 2003. Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press. Assmann, Jan. 2002 [2000].

Herrschaft undHeil. Politische Theologie in Altagypten, Israel undEuropa, Miinchen: Carl Hanser.

----------------. 2005. 'Axial 'Breakthroughs' and Semantic 'Relocations' in Ancient Egypt and Israel." In Axial Civilizations and World History, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 133-56.

Ayubi, Nazih. 1995. "Rethinking the Public/Private Dichotomy: Radical Islam and Civil Society in the Middle East." Contention, 4: 79-106.

Bakhtin, M. M. 1993. Towards a Philosophy of the Act, Austin: University of Texas Press.

Balibar, Etienne. 1997 [1985]. "Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise." In The New Spinoza, ed. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Bams, Barry. 2001. "Practice as Collective Action." In The Practice Turn in Contemporary Theory, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, London and New York: Routledge, 17-28.

Bellah, Robert N. 1964. "Religious Evolution." American Sociological Review 29:358-74-

----------------. 1970. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York: Harper and Row.

----------------. 1992 [1975]. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial, Chicago: University of Chicago Press.

Bellah, Robert N. and Philip E. Hammond, eds. 1980. Varieties of Civil Religion, San Francisco: Harper and Row.

Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. Benhabib, Seyla. 1986. Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory, New York: Columbia University Press.

----------------. 1992. Situating the Self, New York: Routledge.

Berger, Peter L. 1967. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City: Doubleday.

Bergmann, Werner. 1985. "Das friihe Monchtum als soziale Bewegung." Kolner Zeitschriftfiir Soziologie und Sozialpsychologie 37: 30-59.

Bertland, Alexander. 2000. "Habermas and Vico on Mythical Thought." In Perspectives on Habermas, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: pen Court, 71-87.

Bourdieu, Pierre. 1971. "Genese et structure du champ religieux." Revue francaise e Sociologie 12: 295-334.

-----------------. 1977 [1972]. Outline of a Theory of Practice, trans. Richard Nice, Stanford, A: Stanford University Press.

-----------------. 1990 [1980]. The Logic of Practice, trans. Richard Nice, Stanford, CA: tanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Loic J. D. Wacquant. 1992. An Invitation to Reflexive ociology, Chicago: University of Chicago Press.

Bouveresse, Jacques. 1999. "Rules, Dispositions, and the Habitus." In Bourdieu: A ritical Reader, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 45-63.

Boyte, Harry C. 1992. "The Pragmatic Ends of Popular Politics." In Habermas and he Public Sphere, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 340-55.

Brague, Rémi. 2002 [1992]. Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization, South Bend, IN: Saint Augustine's Press. Brown, Peter. 1984. "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts." In Moral Conduct and Authority. The Place of Adah in South Asian Islam, ed. Barbara Metcalf, Berkeley: University of California Press, 23-37.

Browning, Don S., and Francis Schliisser Fiorenza. 1992. Habermas, Modernity and Public Theology, New York: Crossroad.

Buber, Martin. 1983 [1936; 1958]. Icb und Du, Heidelberg: Lambert Schneider.

-----------------. 1992. On Inter subjectivity and Cultural Creativity, ed. and with an introduction by Shmuel N. Eisenstadt, Chicago: University of Chicago Press.

Burchell, Graham. 1991. "Peculiar Interests: Civil Society and Governing 'the System of Natural Liberty.' In The Foucault Effect. Studies in Governmentality, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 119-50.

Burke, Kenneth. 1961. The Rhetoric of Religion. Studies in Sociology, Berkeley: University of California Press.

Calhoun, Craig. 1992. "Introduction." In Habermas and the Public Sphere, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 1-48.

-----------------.1993. "Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity." In Bourdieu: Critical Perspectives, ed. Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, Cambridge, UK: Polity Press, 61-88.

Carnevali, Giorgio. 2001. Dell'amiciziapolitica. Tra teoria e storia, Rome and Bari: Laterza. Casanova, Jose. 1994. Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.

-----------------. 2001. "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam." Social Research 68, 4: 1041-80.

Chambers, Simone, and Will Kymlicka, eds. 2002. Alternative Conceptions of Civil Society. Princeton: Princeton University Press.

Chirot, Daniel. 1985. "The Rise of the West." American Sociological Review 56: 181-95.

Chittick, William C. 1992. Faith and Practice of Islam. Three Thirteenth Century Sufi Texts. Albany, NY: SUNY Press.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1992. Civil Society and Political Theory, Cambridge, MA: MIT Press.

Cook, Michael. 2000. Commanding Good and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University Press.

Cooper, Barry. 1998. "Editor's Introduction." The History of Political Ideas, vol. 6, Revolution and the New Science. In The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 24, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1-22.

Crone, Patricia. 1987. Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate, Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, Patricia; and Martin Hinds. 1986. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Crossley, Nick, and John Michael Roberts, eds. 2004. After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere, Oxford: Blackwell.

D'Emilia, Antonio. 1953. "Roman Law and Muslim Law (Comparative Outline)." East and West 4, 2. Danesi, Marcel. 1995. Giambattista Vico and Anglo-American Science. Philosophy and Writing, Berlin: Mouton De Gruyter.

Dewey, John. 1927. The Public and Its Problems, New York: Henry Holt. Doody, John. 1991. "MacIntyre and Habermas on Practical Reason." American Catholic Philosophical Quarterly 65:143-58.

Dumont, Louis. 1977. From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology, Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, John. 1969. The Political Theory of John Locke, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eickelman, Dale F. 2002. "Foreword: The Religious Public Sphere in Early Muslim Societies." In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 1-8.

Eickelman, Dale R, and Armando Salvatore. 2002. "The Public Sphere and Muslim Identities." European Journal of Sociology 43, 1: 92-115.

Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics." In European Journal of Sociology 23,2: 294-314.

-----------------. 1985. "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization." Religion 15: 315-38.

-----------------. 1986. "Introduction: The Axial Age Breakthroughs: Their Characteristics and Origins." In The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 1-25.

-----------------. 1992. "Introduction. Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber." In On Intersubjectivity and Cultural Creativity, ed. and with an introduction by Shmuel N. Eisenstadt, Chicago: University of Chicago Press, 1-22.

-----------------. 1998. Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzuge der Moderns und des Pundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen, Frankfurt: Suhrkamp.

-----------------. 2000a. "Fundamentalist Movements in the Framework of Multiple Modernities." In Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space, ed. Almut Hofert and Armando Salvatore, Brussels, Berlin, and Oxford: P.I.E.-Peter Lang, 175-96.

-----------------. 2000b. "Multiple Modernities." In Daedalus (Multiple Modernities), 129, 1: 1-29.

-----------------. 2001. "The Civilizational Dimension of Modernity. Modernity as a Distinct Civilization," International Sociology 16, 3: 320-40.

-----------------. 2002. "Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies." In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 139-61.

-----------------. 2003. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of

Essays, fxiden and Boston: Brill. Eisenstadt, Shmuel N., and Bernhard Giesen. 1995. "The Construction of Collective Identity" European Journal of Sociology 36, 1: 72-102. Eisenstadt, Shmuel N., and S. R. Graubard, eds. 1973. Intellectuals and Tradition, New York: Humanities Press.

Eisenstadt, Shmuel N., and Louis Roniger. 1984. Patrons, Clients, and Friends, Cambridge: Cambridge University Press. Eisenstadt, Shmuel N., Wolfgang Schluchter, and Bjorn Wittrock, eds. 2000. Public Spheres and Collective Identities, New Brunswick, NJ: Transaction.

Elias, Norbert. 1976 [1939]. Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt: Suhrkamp. Elkana, Yehuda. 1986. "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece." In The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 40-64.

Fassò, Guido. 1971. Vico e Grozio, Napoli: Guida. Finnis, John. 1998. Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory, Oxford: Oxford University Press.

Flyvbjerg, Bent. 2001. Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again. Oxford and New York: Cambridge University Press. Foucault, Michel. 1979. "Civil Society" and "Interest." Lecture, Paris: Collége de France, April 4 (English transcript).

Foucault, Michel. 1991. "Governmentality." In The Foucault Effect: Studies in Governmentality, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, Chicago: University of Chicago Press, 87-104.

Fowden, Garth. 1993. Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity, Princeton: Princeton University Press.

Fraser, Nancy. 1989. Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis: University of Minnesota Press.

----------------. 1992. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In Habermas and the Public Sphere, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 69-98.

----------------. 1997. Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post socialist" Condition. New York: Routledge.

Friedrich Silber, Iiana. 1995. Virtuosity, Charisma and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism. Cambridge: Cambridge University Press.

Gauchet, Marcel. 1997 [1985]. The Disenchantment of the World. A Political History of Religion, trans. Oscar Burge, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 1973. The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York: Basic Books. Gellner, Ernest. 1981. Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press.

----------------. 1991. Plough, Sword, and Book, London: Palladin.

Gerber, Haim. 1994. State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective. Albany, NY: SUNY Press.

----------------. 2002. "The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire. "In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 65-82.

Giddens, Anthony. 1994. "Living in a Post-traditional Society." In Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aestethics in the Modern Social Order, ed. Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, Cambridge, UK: Polity Press, 56-109.

Gobetti, Daniela. 1997. "Humankind as a System: Private and Public Agency at the Origins of Modern Liberalism." In Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 103-32.

Goldziher, Ignaz. 1961 [1889-1890]. Muhammedanische Sudien, 2 vols., Hildesheim: Georg Holms.

Haakonssen, Knud. 1981. The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

----------------. 1996. Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment. New York: Cambridge University Press. Habermas, Jurgen. 1977 [1970]. "A Review of Gadamer's Truth and Method." In Understanding and Social Inquiry, ed. F. R. Dallmayr andT. A. McCarthy, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 335-63.

----------------. 1978 [1963]. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt: Suhrkamp.

----------------. 1986 [1970]. "Hermeneutics and the Social Sciences." In The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present, ed. Kurt Mueller-Vollmer, Oxford: Basil Blackwell, 293-319.

----------------. 1984 [1981]. The Theory of Communicative Action, vol. i, Reason and the Rationalization of Society, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

----------------. 1987 [1981]. The Theory of Communicative Action, vol. 2, Life world and System: A Critique of Functionalist Reason, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.

----------------. 1989 [1962]. The Structural Transformation of the Public Sphere, trans. Thomas Burger, Cambridge, UK: Polity Press.

----------------. 1990. "Vorwort zur Neuauflage," Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt: Suhrkamp.

----------------. 1991 [1986]. A Reply." In Communicative Action: Essays on fürgen Habermas's "The Theory of Communicative Action," ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, UK: Polity Press, 214-94.

----------------. 1992. "Further Reflections on the Public Sphere." In Habermas and the Public Sphere, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 421-61.

----------------.1996 [1992]. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, trans. William-Rehg, Cambridge, MA: MIT Press. Habermas, Jxirgen and Joseph Ratzinger. 2004. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. and with an introduction of Florian Schuller, Freiburg: Herder.

Hall, John, ed. 1995. Civil Society: Theory, History, Comparison, Boston: Polity Press.

Hallaq, Wael B. 1986. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." International Journal of Middle East Studies, 18: 427-54.

-----------------. 1989. "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law." Journal of the American Oriental Society, no: 79-91.

-----------------. 2001. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law, Cambridge: Cambridge University Press.

Heelas, Paul, Scott Lash, and Paul Morris, eds. 1996. Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity at a Time of Uncertainty, Cambridge, MA: Blackwell.

Hefner, Robert W. 2000. Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia, Princeton: Princeton University Press.

Hennis, Wilhelm. 1987. Max Webers Fragestellung: Studien Zur Biographie Des Werks, Tubingen: Hans Mohr.

Henry, Paget. 2000. "Myth, Language, and Habermasian Rationality: Another Africans Contribution." In Perspectives on Habermas, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 89-111.

Hobbes, Thomas. 1996 [1651]. Leviathan, ed. and with an introduction and notes By J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press.

Hodgson, Marshall G. S. 1974, The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization, vol. I, The Classical Age of Islam, Chicago and London: University of Chicago Press.

Hoexter, Miriam. 2002. "The Waqf and. the Public Sphere." In The Public Sphere in Muslim Societies. ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 119-38.

Hoexter, Miriam, and Nehemia Levtzion. 2002. "Introduction." In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 9-16.

Höfert, Almut, and Armando Salvatore. 2000. 'Introduction. Beyond the Clash of Civilisations: The Transcultural Politics between Europe and Islam." In Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space, ed. Almut Höfert and Armando Salvatore, Brussels, Berlin, and Oxford: P.I.E.-Peter Lang, 13-35.

Hollis, Martin. 1998. Trust Within Reason, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hollweck, Thomas A., and Ellis Sandoz. 1997. "General Introduction to the Series." The History of Political Ideas, vol. 1, Hellenism, Rome, and Early Christianity. In The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 19, Columbia, MO: University of Missouri Press.

Hösle, Vittorio. 2001. "Moralphilosophische Erfahrungen mit soziologischen Relativismen. Anmerkungen zur Philosophic der Geschichte der Sozialwissenschaften." Essener Unikate, 16: 89-99.

Houston, Christopher. 2004. "Islam, Castoriadis and Autonomy" Thesis Eleven, no. 76: 49-69.

Humphreys, S. C. 1975. " 'Transcendence' and Intellectual Ro s: The Ancient Greek Case." In Daedalus (Wisdom, Revelation, and Doubt: 'erspectives on the First Millennium B.C) 104, 2: 91-118.

-----------------. 1986. "Dynamics of the Greek Breakthrough: The Dialogue between Philosophy and Religion." In The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 92-110.

Hurvitz, Nimrod. 2002. "The Mibna (Inquisition) and the Public Sphere." In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 17-29.

Hutcheson, Francis. 2002 [1728]. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections: With Illustrations on the Moral Sense, ed. and with an introduction by Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund.

Hutter, Horst. 1978. Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.

Israel, Jonathan I. 2001. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-175-0, Oxford and New York: Oxford University Press.

Jacobitti, Edmund E. 1983. "From Vico's Common Sense to Gramsci's Hegemony." In Vico and Marx, Affinities and Contrasts, ed. Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands: Humanities Press, 367-87.

-----------------. 1996. "Community, Prereflective Virtue, and the Cyclopean Power of the Fathers: Vico's Reflections on Unintended Consequences." Historical Reflections/Refléxions Historiques 22,3: 495-515.

Jaspers, Karl. 1953 [1949]. The Origin and Goal of History, New Haven, NJ and London: Yale University Press. Jensen, Henning. 1971. Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory, The Hague: Martinus Nijhoff.

Joas, Hans. 1991 [1986]. "The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism." In Communicative Action: Essays on Jiirgen Habermas's "The Theory of Communicative Action," ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, UK: Polity Press, 97-118.

Jonsen, Albert R., and Stephen Toulmin. 1988. The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Juynboll, Gautier H. A. 1983. Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

----------------. 1987. "Some Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam." Jerusalem Studies of Arabic and Islam 10: 97-118.

----------------.1996. Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith, Brookfield, VT: Variorum. Kallscheuer, Otto. 1994. Gottes Wort und Volkes Stimme, Glaube Macht Politik, Frankfurt: Fischer.

Kant, Immanuel. 1963 [1784]. "What is Enlightenment?" In On History, ed. And with an introduction by Lewis White Beck, Indianapolis Bobbs-Merrill, 3-10.

----------------. 1983 [1795]. "Zum ewigen Frieden, Anhang II: Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts." In Werke, vol. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 244-51.

Kelly, Michael. 1989-1990."MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics." The Philosophical Forum 21, 1-2: 70-93.

Knight, Kelvin. 1998. "Introduction." In The MacIntyre Reader, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1-27.

Kippenberg, Hans G. 1996. "Warum Emile Durkheim den Individualismus der arbeitsteiligen Gesellschaft religionsgesch-ichtlich einordnete." Zeitschrift für Religionswissenschaft, 4:113-34.

Kirner, Guido O. 2001. "Polis und Gemeinwohl. Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr." In Gemeinwohl und Gemeinsinn, vol. 1, Historische Semantikenpolitischer Leitbegriffe, ed. Herfried Miinkler and Harald Bluhm, Berlin: Akademie Verlag, 31-63.

Koselleck, Reinhart. 1988 [1959]. Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society, trans. Maria Santos, Oxford: Berg.

Krippke, Samuel. 1982. Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford: Basil Blackwell.

Leites, Edmund, ed. 1988. Conscience and Casuistry in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press.

Le Vine, Mark, and Armando Salvatore. 2005. "Socio-Religious Movements and the Transformation of 'Common Sense' into a Politics of 'Common Good.' "In Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies, ed. Armando Salvatore and Mark Le Vine, New York: Palgrave Macmillan, 29-56. Levtzion, Nehemia. 2002. "The Dynamics of Sufi Brotherhoods." In The Public Sphere in Muslim Societies, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 109-18.

Lilla, Mark. 1993. Vico. The Making of an Anti-Modern, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Luckmann, Thomas. 1967. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, Newark: Macmillan.

Luhmann, Niklas. 1995. "Kausalität im Süden." Soziale Systems, 1: 7-28.

-----------------.1998. Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt: Suhrkamp.
MacIntyre, Alasdair. 1984 [1981]. After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1988. Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth.

-----------------.1990. Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, London: Duckworth.

-----------------.1994. "The Theses on Feuerbach: A Road not Taken." In Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky, ed. Carol C. Gould and Robert S. Cohen, Dordrecht: Kluwer, 223-34.

-----------------. 1998 [1997]. "Politics, Philosophy and the Common Good." In The MacIntyre Reader, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 235-52.

Makdisi, George. 1974. "The Hanbali School and Sufism." In Humaniora Islamica, vol. 2, ed. Herbert W. Mason, Ronald L. Nettler, Jacques Waardenburg and Merlin L. Swartz, The Hague and Paris: Mouton, 61-72.

-----------------. 1983. "Institutionalized Learning as a Self-image of Islam." In Islam's Understanding of Itself, ed. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis Jr., Malibu, CA: Undena, 73-85.

Mann, Michael. 1986. The Sources of Social Power, vol. 1,A History of Power from the Beginning to A.D. 1760, Cambridge: Cambridge University Press.

Mardin, Sherif. 1995. "Civil Society and Islam." In Civil Society: Theory, History, Comparison, ed. John Hall, Boston: Polity Press, 278-300.

Margolis, Joseph. 1999. "Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice." In Bourdieu: A Critical Reader, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 64-83.

Marmura, Michael E. 1983. "The Islamic Philosophers' Conception of Islam." In Islam's Understanding of Itself, ed. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis Jr., Malibu, CA: Undena, 87-102.

Masud, M. Khalid. 1995 [1977]. Shatibi's Philosophy of Islamic Law, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

-----------------.2005. "Communicative Action and the Social Construction of Shari' a in Pakistan." In Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies, ed. Armando Salvatore and Mark Le Vine, New York: Palgrave Macmillan, 155-79.

Mauss, Marcel. 1985 [1938]. 'A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self." In The Category of the Person, ed. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, New York: Cambridge University Press, 1-25.

Mazlish, Bruce. 2001. "Civilization in an Historical and Global Perspective," International Sociology 16, 3: 293-300.

Mazzotta, Giuseppe. 1999. The New Map of the World. The Poetic Philosophy of Giambattista Vico. Princeton: Princeton University Press.

McGee, Michael Calvin. 1998. "Phronesis in the Habermas vs. Gadamer Debate." In Judgment Calls: Rhetoric, Politics, and Indeterminacy, ed. J. M. Sloop and J. P. McDaniel, Boulder, CO: Westview, 13-41.

Mendieta, Eduardo. 2000. "Modernity's Religion: Habermas and the Linguistification of the Sacred." In Perspectives on Habermas, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 123-38.

Merlo, Grado Giovanni. 1997. "Storia di frate Francesco e delPOrdine dei Minori." In Francesco d'Assisi e Iprimo secolo di storia francescana, ed. Maria Pia Alberzoni et al., Torino: Einaudi, 3-32.

Milbank, John. 1990. Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. Oxford: Blackwell.

-----------------. 1997. The World Made Strange. Oxford: Blackwell. Milbank, John, and Catherine Pickstock. 2001. Truth in Aquinas. London and New York: Routledge.

Miner, Robert C. 2002. Vico, Genealogist of Modernity. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Morrison, James C. 1980. "Vico and Spinoza." Journal of the History of Ideas 16: 49-68.

Münkler, Herfried, and Harald Bluhm. 2001. "Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe." In Gemeinwohl und Gemeinsinn, vol. 1, Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, ed. Herfried Miinkler and Harald Bluhm, Berlin: Akademie Verlag, 9-30.

Münkler, Herfried, and Karsten Fischer. 2002. "Common Good and Civic Spirit in the Welfare State." Journal of Political Philosophy 10, 4: 416-38.

Nallino, Carlo Alfonso. 1942. "Sul libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco." In Raccolta di scritti editi e inediti, vol. 4, Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani, ed. Maria Nallino, Rome: Istituto per 1'Oriente.

Nashi, Mohamed. 2004. "The Articulation of the 'I,' 'We' and the 'Person': Elements for an Anthropological Approach within Western and Islamic Contexts." In Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle East, ed, Baudouin Dupret, London and New York: I. B. Tauris.

Negt, Oskar, and Alexander Kluge. 1993 [1972]. The Public Sphere and Experience, University of Minnesota Press.

Nelson, Benjamin. 1969 [1949]. The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood, Chicago and London: The University of Chicago Press.

-----------------. 1976. "Vico and Comparative Historical Civilizational Sociology." Social Research 43, 4: 874-81.

-----------------. 1981. On the Road to Modernity, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Opwis, Felicitas. 2005. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory." Islamic Law and Society 12, 2:182-223.

Pagden, Anthony. 1988. "The Destruction of Trust and Its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-Century Naples." In Trust. Making

and Breaking of Cooperative Relations, ed. Diego Gambetta, New York and Oxford: Basil Blackwell, 127-41.

Piattoni, Simona. 1998. " 'Virtuous Clientelism': The Southern Question Resolved?" In Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country, ed. Jane Schneider, New York: Berg, 225-43.

Pocock J. G. A, 1975. The Machiavellian Moment: Florentine PoliticalThought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press. Pollock, Sheldon. 1998. "India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000-1500." Daedalus 127,3: 41-74.

Prandini, Riccardo. 1997. "La fiducia come forma di fede. Alcune riflessioni introduttive ad un problema sociologico." Iride 20:105-25.

Preus,J. Samuel. 1989. "Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion. "Journal of the History of Ideas 50: 71-93.

Putnam, Robert D. 1993. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, Princeton: Princeton University Press.

Raaflaub, Kurt A. 2005. "Polls, 'the Political,' and 'Political Thought': New Departures in Ancient Greece, ca. 800-500 BCE." In Axial Civilizations and World History, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 253-83.

Rahimi, Babak. 2006. "The Middle Period Islamic Axiality in the Age of Afro-Eurasian Transcultural Hybridity." In Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives, vol. 7, Yearbook of the Sociology of Islam, ed. Johann P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 48-67.

Rahman, Fazlur. 1979 [1966]. Islam, Chicago and London: University of Chicago Press.

Raphael, D. D., and A. L. Macfie. 1976. "Introduction." The Theory of Moral Sentiment, by Adam Smith, Oxford: Clarendon Press, 1-52.

Rigon, Antonio. 1997. "Frati Minori e societa locali." In Francesco d'Assisi e ilprimo secolo di storia francescana, ed. Maria Pia Alberzoni et al., Torino: Einaudi, 259-81.

Robertson, Roland. 1970. The Sociological Interpretation of Religion, Oxford; Basil Blackwell.

Rosenthal, Franz. 1965. Das Fortleben der Antike im Islam, Zurich and Stuttgart: Artemis.

Rudnick Luft, Sandra. 1994. "The Secularization of Origins in Vico and Nietzsche." The Personalist Forum 10, 2:133-48.

-----------------. 2003. Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sadri, Ahmad. 1992. Max Weber's Sociology of Intellectuals, New York and Oxford: Oxford University Press.

Said, Edwarc. 1975. eginnings. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Salvatore Armando 1996. "Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'Essentialism' in the Study of Islam." Arabica. Revue d'Etudes Arabes Journal of Arab Studies 43, 3: 412-33.

-----------------.1997. Islam and the Political Discourse of Modernity, Reading, UK: Ithaca Press.

-----------------.2001. "Introduction: The Problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance." In Muslim Traditions and Modern Techniques of Power. vol. 3, Tearbook of the Sociology of Islam, ed. Armando Salvatore, Hamburg: LIT; New Brunswick, NJ: Transaction, 9-42.

-----------------.2006. "Pubiic Religion, Ethics of Participation, and Cultural Dialogue: Islam in Europe." In Contemporary Islam: Dynamic, not Static, ed. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk, London and New York: Routledge, 83-100.

Salvatore, Armando, and Schirin Amir-Moazami. 2002. "Religiose Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolo-nialen und europaischen Öffentiichkeiten." Berliner Journal für Soziologie 13, 3: 309-30.

Salvatore, Armando, and Dale F. Eickelman, eds. 2004. Public Islam and Common Good, Leiden and Boston: Brill. Salvatore, Armando, and Mark LeVine, eds. 2005. Religion, Social Practice, Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies, New York: Palgrave Macmillan.

Sandel Michael J 1984. 'The Procedural Republic and the Unencumbered Self. Political Theory 12, 1: 81-96.

Santoro, Emilio. 2003 [1999]. Autonomy, Freedom and Rights. A Critique of Liberal Subjectivity, Dordrecht: Kluwer. Schacht, Joseph. 1950 [1935]. The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford: Oxford University Press.

-----------------.1957. "Droit byzantin et droit musulman." Atti del Convegni, Accademia Nazionale del Lincei, Fondazione Alessandro Volta, vol. 12, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei.

Schatzki, Theodore R. 2001. "Introduction: Practice Theory." In The Practice Turn in Contemporary Theory, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, 1-14.

Schluchter, Wolfgang. 1987. "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Uberlegungen zu Max Webers Sicht des friihen Islams." In Max Webers Sicht Des Islams, ed. Wolfgang Schluchter, Frankfurt: Suhrkamp, [illegible]-24.

Schnädelbach, Herbert 1986. "Transformation der kritischen Theorie." In Kommunikatives Handeln. Beiträge Jüjurgen Habermas' "Theorie des Kommunika- tiven Handelns."ed. Axel Honneth and Hansjoas, Frankfurt Suhrkamp, 15-34.

Schwartz, Benjamin 1.1975. "The Age of Transcendence." In Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C., Daedalus 104,2:1-7. Seligman, Adam B. 1992. The Idea of Civil Society, New York: Free Press.

-----------------. 1997. The Problem of Trust, Princeton University Press. Princeton.

-----------------. 2000. Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence, Princeton: Princeton University Press.

Sennett, Richard. 1978. The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism, New York: Vintage.

Shils, Edward. 1981. Tradition, London and Boston: Faber and Faber.

Shotter, John. 1996. Vico, Wittgenstein, and Bakhtin: "Practical Trust" in Dialogical Communities, paper presented to the conference "Democracy and Trust," Georgetown University, November 7-9. Silver, Alan. 1989. "Friendship and Trust as Moral Ideas: Historical Approach." European Journal of Sociology, 30: 274-97.

-----------------.1997. "Two Different Sorts of Commerce - Friendship and Strangership in Civil Society." In Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 43-74.

Smith, Adam. 1853 [1759]. The Theory of Moral Sentiments; or an Essay towards an Analysis of the Principles by Which Men Naturally Judge concerning the Conduct and Character, First of Their Neighbours, and afterwards of Themselves, London: Henry G. Bohn.

Smith, Wilfred Cantwell. 1962. The Meaning and End of Religion, New York: Macmillan.

Somers, Margaret. 1995. "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." Sociological Theory 13, 2:113-44.

-----------------. 1998. "'Citizenship' zwischen Staat und Markt. Das Konzept der Zivilgesellschaft und das Problem der 'dritten Sphare.' " Berliner Journal für Soziologie 9, 4: 489-505.

Spinoza, Benedict. 1951 [1670]. A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise, trans. and with an introduction by R. H. M. Elwes, New York: Dover.

Stauth, Georg. 1993. Islam und Westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehungder Soziologie, Frankfurt und New York: Campus.

Stauth, Georg. 1998. "Nachwort: Geschichte, Modernität, Fundamentalismus. Eisenstadts zivilisationstheoretischer Ansatz zum vergleichenden Studium moderner fundamentalisticher Bewegungen." In Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzuge der Moderns und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution

fundamentalistischer Bewegungen, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Frankfurt: Suhrkamp.

Stone, Harold Samuel. 1997. Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750, Leiden and Boston: Brill.

Strauss, Leo. 1965. Spinoza's Critique of Religion. New York: Schocken.

Stroumsa, Guy G. 2005. "Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions." In Axial Civilizations and World History, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 295-317.

Szakolczai, Arpad. 1998. Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-Works, London: Routledge.

----------------. 2001a. "Civilization and Its Sources." International Sociology 16, 3: 369-86.

----------------. 2000b. "Eric Voegelin's History of Political Ideas." European Journal of Social Theory 4,3: 351-68.

----------------.2003. The Genesis of Modernity. London and New York: Routledge.

Tagliacozzo, Giorgio, ed. 1983. Vico and Marx, Affinities and Contrasts, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Tarot, Camille. 1993. De Durkheim á Mauss: l'invention du symbolique, Paris: Découverte.

Taylor, Charles. 1990. "Modes of Civil Society." Public Culture 3: 95-118.

----------------.1993. "Modernity and the Rise of the Public Sphere." In The Tanner Lectures . on Human Values, 14, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City: University of Utah Press, 203-60.

----------------. 1999 [1993]. "To Follow a Rule . . ." In Bourdieu: A Critical Reader, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 29-44.

Thévenot, Laurent. 2001. "Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World." In The Practice Turn in Contemporary Theory, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, London and New York: Routledge, 56-73.

Tönnies, Ferdinand. 2001 [1]. Community and Civil Society, ed. Jose Harris, trans. Jose Harris and Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press.

Tooker, Deborah E. 1992. "Identity Systems in Highland Burma: Belief, Akha zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity." Man 27, 4: 799-820.

Tosel, André, 1985. "La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans

la philosophie politique de Spinoza," Studia Spinozana 1, 183-208. Turner, Bryan S. 1991. Religion and Social Theory. London: Sage.

-----------------. 1992. "Preface to the Second Edition." In Professional Ethics and Civic Morals, by Emile Durkheim, London: Routledge, xiii-xlii.

Van der Veer, Peter, and Hartmut Lehmann. 1999. "Introduction." In Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia, ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 3-14.

Vico, Giambattista. 1999 [1744]- New Science. Principles of the New Science concern- ing the Common Nature of the Nations, 3rd ed., trans. David Marsh. London: Penguin.

Virno, Paolo. 2002 [2001]. Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee, Roma: DeriveApprodi

Voegelin, Eric. 1956. Order and History, vol. 1, Israel and Revelation. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

-----------------. 1994. Das Volk Gottes, München: Wilhelm Fink.

-----------------. 1997a. The History of Political Ideas, vol. 1, Hellenism, Rome, and Early Christianity, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 19, ed. and with an introduction by Athanasios Moulakis, Columbia, MO: University of Missouri Press.

-----------------. 1997b. The History of Political Ideas, vol. 2, The Middle Ages to Aquinas, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 20, ed. and with an introduction by Peter von Sivers, Columbia, MO: University of Missouri Press.

-----------------. 1998a. The History of Political Ideas, vol. 4, Renaissance and Reformation, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 22, ed. and with an introduction by David L. Morse and William M. Thompson, Columbia, MO: University of Missouri Press.

-----------------. 1998b. The History of Political Ideas, vol. 6, Revolution and the New Science, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 24, ed. and with an introduction by Barry Cooper, Columbia, MO: University of Missouri Press.

-----------------. 1999. The History of Political Ideas, vol. 7, The New Order and Last Orientation, in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 25, ed. and with an

introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck. Columbia, MO: University of Missouri Press.

Waardenburg, Jacques. 1989. "La personne au-decá et au-delá de l'Islam." Arabica. Revue d'Etudes Arabes/Journal of Arab Studies 36, 2: 143-62.

Walker Bynum, Caroline. 1987. "Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen: Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch." In Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik, ed. Wolfgang Schluchter, Frankfurt: Suhrkamp, 355-82.

Walzer, Michael. 1968. "Puritanism as a Revolutionary Ideology." In The

Protestant Ethic and Modernization, ed. Shmuel N. Eisenstadt, New York and

London: Basic Books, 109-34. Warner, Michael. 1992. "The Mass Public and the Mass Subject." In Habermas and the Public Sphere, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press.

Warner, Michael. 2002. Publics and Counterpublics, New York: Zone Books.

Weintraub, Jeff. 1992. "Democracy and the Market: A Marriage of Inconvenience." In From Leninism to Freedom: The Challenges of Democratization, ed. Margaret L. Nugent, Boulder, CO: Westview.

-----------------.1997. "The Theory and Politics of the Private/Public Distinction." In Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 1-42.

Winch, Peter. 1958. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy, London: Routledge and Keagan Paul.

Wittgenstein, Ludwig. 1974 [1953]. Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell.

Wittrock, Björn. 2001. "Social Theory and Global History. The Periods of Cultural Crystallization." Thesis Eleven, no. 65: 27-50.

-----------------.2005. "The Meaning of the Axial Age." In Axial Civilizations and World History, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 53-85.

Zaman, Muhammad Qasim. 2004. "The 'Ulama' of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." In Public Islam and the Common Good, ed. Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, Leiden and Boston: Brill, 129-55.

المؤلف فى سطور:

أرماندو سالفاتورى

- أستاذ علم الاجتماع المشارك فى مدرسة الدراسات المتوسطية والإسلامية العربية بجامعة نابولى، وله علاقات أكاديمية بجامعة هامبولدت ببرلين ومعهد الدراسات الإنسانية المتقدمة بجامعة أيسن بألمانيا. وتكشف اهتماماته عن انشغاله بدراسة المجتمعات الإسلامية، يرتبط بنظرة مقارنة تضع هذه المجتمعات فى السياق العالمى والبنائى التاريخى الثقافي للتشكل الحضاري عبر العالم.

- من أهم مؤلفاته – غير هذا الكتاب – اشتراكه فى تحرير كتاب حول الإسلام العام والصالح العام بالاشتراك مع إيكلمان، كما حرر مع جورج شتاوت بعض أعداد الكتاب السنوي لعلم اجتماع الإسلام. وينشغل منذ عام ٢٠٠٦م مع هيئة كبرى لتحرير كتاب حول الإسلام والحداثة سوف يصدر عن المعهد الدولي للدراسات الإسلامية في العالم الحديث بجامعة ليدن بهولندا.

المترجم فى سطور:

أحمد زايد

- أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة القاهرة. أكمل دراساته العليا بجامعة القاهرة وجامعة إيست إنجليا بإنجلترا يقع مجال اهتمامه في دراسات علم اجتماع السياسة والثقافة، وأنشغل بدراسة الحداثة وتناقضاتها في المجتمع المصري.

- له مؤلفات عديدة من أهمها: "خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري"، و"تناقضات الحداثة في مصر"، و"صور من الخطاب الديني المعاصر"، و"البناء السياسى في الريف المصري"، و"علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية"، وأعمال أخرى متعددة نشرت في الدوريات العربية والأجنبية.

التصحيح اللغوي: أشرف عويس
الإشـــراف الفني: حســـن كامـــل